





Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann,
Paul Natorp, Christoph Sigwart
und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1895.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann,
Paul Natorp, Christoph Sigwart
und **Eduard Zeller**

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Band VIII.
Neue Folge.
I. Band.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1895.

Inhalt.

Seite

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 1. Heft.

I.

Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. **Joh. Uebinger,**

Privatdocenten in Braunsberg.

Auf den ersten Blick wird wohl einem jeden der Ausdruck „docta ignorantia" recht seltsam erscheinen. Der Begriff, welcher dem Adjectiv „docta" zu Grunde liegt, ist mit dem, was „ignorantia" nach Stamm und Form besagt, augenscheinlich nie und nimmer zu vereinen. Allerdings muss man bei näherm Zuschauen zugeben, dass „doctus" nicht blos, wie selbstverständlich zu erwarten ist, von Personen, sondern auch, was schon ziemlich auffällig erscheint, von leblosen Dingen ausgesagt wird; so nennt z. B. labor Phädrus doctus, carmina Tibullus docta, libri Quintilian doctissimi, voces Pythagoreorum selbst ein Cicero doctissimae und sermones endlich eben derselbe doctissimi. Aber all diese Verbindungen lassen sich ungezwungen sinnreich erklären; die geistige Arbeit des Phädrus, die Gedichte bei Tibullus, die Schriften des Quintilian, die Aussagen der Pythagoreer bei Cicero und endlich dessen Reden: sie alle zeugen mehr oder minder von Unterweisung, von Gelehrsamkeit; und dies will offenbar der Beisatz besagen. Es liegt in all diesen Verbindungen also nichts weiter, wie eine sehr geläufige Metapher vor, ein Uebertragen des Be-

griffes „doctus“ von dem Urheber auf das, was er auf Grund seiner Gelehrsamkeit wirklich hervorgebracht hat. Indessen ist bei derjenigen Verbindung, welche uns hier beschäftigt, bei der Zusammenstellung von „docta“ mit „ignorantia“, diese so einfache und natürliche Erklärung, wie mir scheint, ganz und gar ausgeschlossen. Die „ignorantia“ als solche kann nie und nimmer von der gelehrten Bildung dessen Zeugnis ablegen, welcher mit ihr zu kämpfen hat: das ist ganz gewiss nicht zu bezweifeln. Soll daher die Verbindung nach dem Gesagten noch irgend wie einen Sinn haben, so muss ein Oxymoron vorliegen, zu deutsch ein scharfsinniger Unsinn. Ob dies wirklich der Fall ist, zeigt sich erst dann, wenn wir genau untersucht haben, was darunter diejenigen Schriftsteller verstanden wissen wollten, welche den Ausdruck im Laufe von nachweislich dreizehn Jahrhunderten in ihren Schriften gebrauchten. Durch eine solche Untersuchung aber hoffe ich, gleichzeitig einen meines Erachtens lehrreichen Einblick in gewisse eigentümliche Gedankenbewegungen zu eröffnen, welche, in der Geschichte der Philosophie bemerkbar, anscheinend ganz unvermittelt auf einander folgen.

Hiermit ist, wie ich glaube, hinlänglich der Standpunkt gekennzeichnet, von welchem aus diese kleine Abhandlung geschrieben ward, und von dem sie gegebenen Falles auch beurteilt sein möchte. Sie soll sein ein kleiner Beitrag zur Geschichte der philosophischen Kunstausdrücke, zu deren Pflege in diesem Archiv [1]) Rud. Eucken die gelegentliche Mitarbeit der wissenschaftlichen Kreise so liebenswürdig und inständig aufforderte. Mir fiel in dieser Hinsicht bei den philosophischen Studien, die ich bislang machte, vor allem andern die an die Spitze dieser Abhandlung gestellte Verbindung „docta“ mit „ignorantia“ auf und, aufgefordert durch Prof. Eucken, verfolgte ich den Ausdruck von dort aus, wo ich ihn zuerst antraf, rückwärts und vorwärts, so gut ich konnte, durch dreizehn Jahrhunderte; ausdrücklich will ich indessen noch beifügen, dass ich mir nicht mit der Hoffnung schmeichle, nun auch wirklich alle Stellen, wo

---

[1]) Band 1 Seite 309 u. ff.

„docta ignorantia“ in wissenschaftlichen Werken Verwertung gefunden, ausfindig gemacht zu haben; wer möchte dergleichen etwas von sich behaupten? Belehrung also vorbehalten, gebe ich das, was ich bisher feststellen konnte; und nach diesen Feststellungen kommt der Begriff vor

I.
Im christlichen Altertum bei Augustinus und Pseudo-Dionysius.

Die bezügliche Stelle, um sie hier gleich an die Spitze der notwendig erscheinenden nähern Erläuterungen zu stellen, lautet ins Deutsche übertragen also: Es giebt in uns, um mich so auszudrücken, eine gewisse „docta ignorantia“, aber gelehrt durch den Geist Gottes, welcher unsere Schwachheit unterstützt: Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram[2]).

Der Brief, in welchem jene Stelle sich findet, an die reiche Wittwe Proba gerichtet, behandelt auf deren Ersuchen die Frage, wie man Gott bitten soll, quomodo sit orandus deus. Die hierauf erteilte Antwort geht des nähern zuerst auf die Gesinnung, dann auf den Gegenstand, um den man beten soll, ein. Die Antwort auf die zweite Frage lautet kurz zusammengefasst also: Um ein glückseliges Leben bete man. Was freilich Glückseligkeit bedeute, darüber haben viele Forscher vielerlei Untersuchungen angestellt. Gemäss der hl. Schrift besteht sie darin, dass wir dahin gelangen, wo wir Gott schauen, mit ihm ohne Unterbrechung leben können. Dorthin aber gelangt der, welcher betet d. h. wer glaubt, hofft, verlangt und beachtet, um was er den Herrn bittet im Gebete des Herrn (cap. 13 § 24).

Auffallend drittens aber ist, weshalb der Weltapostel schreibt: Um was wir zweckdienlich beten, wissen wir nicht, quid oremus sicut oportet, nescimus (Röm. 8, 26); denn es ist doch durchaus nicht anzunehmen, er selbst oder diejenigen, für welche er jene Worte schrieb, hätten das Gebet des Herrn nicht gekannt. Weshalb also schrieb er den Satz? Dieser ist so zu verstehen: Die

[2]) Epist. ad Probam bei Migne epist. 130 (sonst 121) cap. 15 § 28.

Beschwerden und Trübsale des zeitlichen Lebens sind in den meisten Fällen nützlich, heilen einen von aufgeblasenem Stolze, erproben und üben in der Geduld oder strafen und tilgen die begangenen Sünden, und doch wissen wir nicht, wollen wenigstens nicht wissen, wozu jene Leiden nützen sollen, wünschen darum von aller Trübsal befreit zu werden. Diesem Nichtwissen zeigte sich sogar der Weltapostel in seinem Denken nicht abgeneigt; um was er zweckdienlich bat, wusste er beispielsweise nicht, als ihm, damit er angesichts der ihm gewordenen hohen Offenbarungen sich nicht überhebe, der Stachel des Fleisches, der Bote des Satans, beigesellt wurde, auf dass dieser ihn peinige. Dreimal bat er den Herrn, denselben von ihm zu nehmen, nicht wissend, um was er zweckdienlich bat. Endlich erging die Aufklärung des Herrn darüber, weshalb nicht das geschah, was ein so grosser Mann sich erbat, und der Herr liess ihn wissen: Es genügt dir meine Gnade; denn die Stärke vollendet sich in der Schwachheit (II. Cor. 12, 7—9). Wer aber so, wie der Heiland am Oelberg gethan (Math. 26, 39), seinen eigenen dem göttlichen Willen unterwirft, der wird alles, was er wünscht, erlangen und in seiner Liebe zu Gott nicht irgend etwas haben wollen, was ihm zweckdienlich nicht ist. In solcher Gesinnung und Denkweise liegt die Quelle des Lebens, der Friede, welcher allen Begriff übersteigt. Um diesen beten wir, wissen indessen, um was wir bitten, nicht so genau Bescheid, wie dies zweckdienlich wäre. Einen Gedanken nämlich, welchen wir so, wie er wirklich ist, nicht genau zu fassen vermögen, den wissen wir schlechthin nicht; die Vorstellung, welche wir davon haben, lassen wir als adäquat nicht gelten, sie enthält nicht das, was wir suchen: dies wenigstens wissen wir, wissen wir auch nicht genau, wie das erstrebte Ziel eigentlich beschaffen ist. Es giebt also, so schliesst Augustinus, in uns, um mich so auszudrücken, ein gewisses gelehrtes Nichtwissen, gelehrt durch Gottesgeist, der unsere Schwachheit unterstützt.

Der Sinn dieser Folgerung ergiebt sich klar aus den mit Absicht in ziemlicher Ausführlichkeit vorangestellten Unterlagen, insbesondere erhellt daraus auch die richtige Deutung des Ausdruckes und Begriffes „docta ignorantia“. Zwar nicht der gleichlautende

Ausdruck, aber wohl der demselben zu Grunde liegende Begriff begegnet uns in der altchristlichen Litteratur öfters; zunächst bei dem genannten Bischof von Hippo selbst, z. B. in der Rede über die drei ersten Verse des Johannesevangeliums[3]); dortselbst heisst es nämlich unter anderem: Wenn wir von Gott sprechen, so ist es gar nicht auffallend, das Gesagte nicht zu begreifen. Begreift man dasselbe, so ist es Gott nicht; ihn zu begreifen ist nämlich unmöglich, ihn mit dem Geiste einigermassen zu erfassen grosse Glückseligkeit. Unter diesen Umständen mag das gewissenhafte Geständnis des Nichtwissens mehr am Platze sein, wie das unbesonnene Bekenntnis des Wissens, sit pia confessio ignorantiae magis quam temeraria professio scientiae (cap. 3 § 5).

Eine weit wichtigere Rolle, wie bei dem hl. Augustinus, spielt dies Eingeständnis des Nichtwissens bei dem Vater der abendländigen Mystik, bei Pseudo-Dionysius. Dieser wird nie müde, das gänzlich Unzulängliche unserer Gotteserkenntnis in seinen Schriften mit allem Nachdrucke zu betonen; wie er dies thut, mag der Eingang zur „mystischen Theologie“ veranschaulichen. Die Gottheit wird hierselbst überwesentlich, übergöttlich, übergut genannt und inständigst gebeten, den Verfasser der Schrift schnurstracks zu einer Höhe mystischen Schauens zu führen, welches überunerkannt, übersichtbar, überaus hoch sei, wo die echten, makellosen, unveränderlichen Geheimnisse der Lehre von Gott in der überlichtreichen Finsternis verborgen sind; sie beleuchtet bei dichtestem Dunkel das Uebersichtbarste überhell, macht bei dem gänzlich unfassbaren und unsichtbaren Wesen des überschönen Strahlenglanzes den augenlosen Geist übervoll. Dionysius hat darum diesen sehnlichsten Wunsch: Der Leser seiner mystischen Theologie möge bei einer eifrigen Beschäftigung mit mystischen Anschauungen die sinnlichen Wahrnehmungen, die geistigen Thätigkeiten, sinnlich oder geistig wahrgenommene Gegenstände, kurzum alles, was da ist und nicht ist, beiseite lassen; zu der Einigung nämlich, soweit sie erreichbar, mit demjenigen Sein,

---

[3]) Sermo De verbis evangelii Joannis cap. 1, 1—3; bei Migne Sermo 117 (sonst 38).

welches über Sein und Wesen erhaben ist, muss man sich ohne Wissen erheben, ἀγνώστως ἀνατάθητι[4]).

Dergleichen Lehrsätze, wie die soeben erwähnten, angeblich von dem Areopagiten, dem unmittelbaren Schüler des Weltapostels, galten sehr viel, wie leicht begreiflich,

II.

Im Mittelalter bei Bonaventura und geistesverwandten Mystikern.

Jener hat den Weg, der den Menschen zu Gott führt, in seinem „Itinerarium mentis in deum“ ausführlich beschrieben. Der beschriebene Weg führt den Forscher durch die Spuren Gottes im All, per vestigia eius in universo (cap. 1), durch die Spuren desselben in dieser sinnfälligen Welt, in hoc sensibili mundo (cap. 2), durch sein Abbild, ausgezeichnet durch natürliche Vermögen, per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam (cap. 3), wiederhergestellt durch erteilte Gnaden, donis gratuitis reformatam (cap. 4), führt weiter zunächst durch den ursprünglichen Namen Gottes, der da kurzweg „das Sein“ lautet, per eius nomen primarium quod est esse (cap. 5), sodann durch den Namen „das Gute“, quod est bonum (cap. 6), und endigt siebtens in der mystischen Erhebung des Geistes, in welcher der Vernunft dadurch Ruhe zuteil wird, dass der Affekt eben durch die Erhebung gänzlich in Gott übergeht[5]). Unser Geist erblickt somit Gott ausser sich, in sich und über sich, überdies in allen drei Fällen auf doppelte Art, demnach auf sechs verschiedene Weisen[6]); auf der siebenten Stufe aber lässt er nicht bloss diese sinnfällige Welt, sondern auch sich selbst, seine ganze geistige Thätigkeit beiseite, versenkt und gestaltet sich im höchsten Affekte gänzlich um in die Gottheit. Dies aber ist das mystische Geheimnis, welches nur der kennt, der es empfängt (Apoc. 2, 17); nur der empfängt, der dar-

---

[4]) De mystica theol. cap. 1 § 1.

[5]) De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui affectu totaliter in deum per excessum transeunte: lautet der Titel des siebenten und letzten Kapitels.

[6]) Vgl. cap. 7 § 1.

nach verlangt; wonach nur der verlangt, den das Feuer des hl. Geistes entflammt; und darum sagt der Apostel, diese mystische Weisheit sei durch den hl. Geist geoffenbart (1. Cor. 2, 10 ff.)[7]).

Dies sind nach dem hl. Bonaventura die sieben Stufen des Weges für den menschlichen Geist hinauf zu Gott, welche ich zum leichteren Verständnisse des Folgenden zunächst glaubte kurz kennzeichnen zu sollen. Der höchsten Stufe nämlich, der mystischen, gehört gerade der Begriff an, um welchen es sich hier handelt, die „docta ignorantia". An zwei Stellen, so viel ich weiss, kommt der Ausdruck bei Bonaventura vor, zunächst einmal in dem grossen Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus. Es handelt sich daselbst um das Erkennen der Stammeltern vor dem Falle[8]), genauer um die Frage[9]), ob Adam im Stande der Unschuld Gott so erkannte, wie derselbe im Stande der zukünftigen Verherrlichung erkannt wird. Der sechste Einwurf möchte diese Frage bejaht wissen und begründet die gewünschte Bejahung also: Nichts steht Gott so nahe, wie der menschliche Geist, wenn er frei von jeder Sünde ist. Adams Geist vor dem Fall war frei von der Sünde, sein Geistesblick nicht gehemmt durch irgend welche dunkle Wolke. Er konnte, so scheint es demnach, denselben auf Gott unmittelbar richten; und dies ist das Schauen, welches wir in der ewigen Herrlichkeit erwarten. Also —[10]). Dieser Ansicht indessen ist der doctor seraphicus deshalb nicht, weil der Mensch zu einem noch höheren Stande, wie er vor dem Sündenfalle war, im künftigen Leben gelangen, nicht bloss Gottes Werke, sondern dessen Antlitz schauen solle; aber trotz dieser Abweisung ist derselbe doch einzuräumen geneigt, der Mensch könne seinen Blick unmittelbar auf Gott richten, schaue dann freilich das göttliche Licht nicht in seiner Klarheit, sondern erhebe sich vielmehr in Dunkel und Finsternis, und hierzu gelange er

---

[7]) Itin. cap. 7 § 1 u. 4.

[8]) In Sent. lib. II. dist. 23. art. 2 (in der neuesten, von dem „Collegium S. Bonaventurae" ad claras aquas [Quaracchi] besorgten Ausgabe Band II. S. 537 ff.).

[9]) qu. 3 (S. 542 ff. a. a. O.).

[10]) S. 543 a. a. O.

durch die Verneinung aller Vorstellungen. Dies sagt, fügt der Autor hinzu, Dionysius in dem Buche über die mystische Theologie und nennt solches Erkennen „docta ignorantia"[11]).

Der letzte Satz enthält unseres Wissens ein starkes Versehen. Ist der lateinische Text richtig, so behauptet Bonaventura, in der mystischen Theologie des Dionysius komme der Ausdruck „docta ignorantia" oder ein gleichwertiger griechischer vor; dies aber ist, soweit ich sehe, nicht so. Ist nun vielleicht der lateinische Text fehlerhaft? Irgend welche Variante führt zu der Stelle, wie sonst üblich, die vortreffliche neueste Ausgabe von 1885 nicht an. „Vocat" kann nicht richtig sein; bei dem Plural „vocant" wäre an die Zeitgenossen Bonaventura's bez. an die Denker bis auf seine Zeit zu denken, derselbe würde indessen ohne Zweifel viel zu viel besagen; bei „voces" wäre das unbestimmte „man", bei „voco" Bonaventura selbst derjenige, der die Behauptung aufstellt, und die letztgenannte Lesart dürfte als die einfachste und natürlichste allen übrigen vorzuziehen sein. Wie dem auch sei, es mag hier genügen, darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass sich Bonaventura zum Beweise für „docta ignorantia" auf die oben bereits erwähnte Stelle aus der mystischen Theologie beruft, und sodann noch die nähere Deutung mitzuteilen, die er dem Ausdrucke giebt. Darnach ist unter „docta ignorantia" jenes Erkennen zu verstehen, in welchem zugleich die Liebe wunderbar entflammt wird. Dies wissen die am besten, welche sich zuweilen zu mystischen Anschauungen zu erheben pflegen. Auf eine solche Art zu erkennen, glaubt der Autor, müsse ein jeder rechtschaffene Mensch erstreben. Thut Gott etwas darüber hinaus, so ist dies für einen jeden ein besonderer Vorzug und nicht nach dem gewöhnlichen Lauf[12]).

Die zweite Stelle, welche den Ausdruck „docta ignorantia" enthält, steht, worauf schon von anderer Seite[13]) aufmerksam gemacht ward, im Breviloquium, im fünften Teile, sechsten Kapitel,

---

[11]) Sicut Dionysius dicit in libro de mystica theologia et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam a. a. O. S. 545.

[12]) l. c. ad 6 (S. 545 a. a. O.).

[13]) z. B. von Eucken, Beiträge zur Geschichte der neueren Philos. S. 17.

welches von der Verzweigung der Gnade in die Verhältnisse der „sieben" Seligkeiten, der „zwölf" Früchte und der „fünf" Sinne des Geistes handelt[14]). Diese geistigen Sinne, sensus spirituales, vermitteln das Forschen, erheben den Forscher schliesslich zu dem mystischen Schauen Gottes. Darnach verlangen die heiligen Seelen, wie der Hirsch nach den Wasserquellen. Dieses so glühende Verlangen nach Art des Feuers macht unsern Geist nicht blos behend zu der mystischen Erhebung, sondern reisst ihn sogar durch eine gewisse „ignorantia docta" über sich selbst hinaus in Dunkelheit und Verzückung[15]). Eine solche köstliche Erleuchtung kennt nur, wer sie billigt; es billigt sie aber nur, wer dazu von Gott die Gnade erhielt; diese aber erhält nur, wer sich dafür empfänglich macht.

Zwar nicht den Ausdruck „docta ignorantia", aber den diesem Ausdrucke zu Grunde liegenden Gedanken findet man bei Bonaventura selbst sowie bei den geistesverwandten Mystikern vor ihm und nach ihm häufig[16]). Die besagte „ignorantia" steht, wie aus der zuletzt mitgeteilten Stelle deutlich erhellt, in engster Beziehung zu der Erhebung in das mystische Dunkel, bezeichnet, wie schon von anderer Seite[17]) treffend hervorgehoben ward, jenes höchste und letzte Erfassen Gottes, welches alles vernunftmässige Wissen

---

[14]) De ramificatione gratiae in habitus beatitudinum et per consequens fructuum et sensuum in der neuen Ausgabe Band V S. 258 ff.

[15]) Quo quidem desiderio fervendissimo ad modum ignis spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum a. a. O. S. 260.

[16]) Bei Bonventura z. B. noch Quaest. disp. de scientia Christi qu. 7 (Band V. S. 40 a. a. O.); Incendium amoris c. 3; In Sent. lib. III. dist. 23 dubium 4. (Band III S. 503 a. a. O.); vor ihm bei den Victorinern, besonders bei Richard von St. Victor, Beniamin minor c. 82. Explicatio in Cantic. c. 17; im 15. Jahrhundert bei Dionys. Carthus., Comment. in mysticam theol. Dionysii Areopagitae; bei Pseudo-Bonaventura (d. i. Henricus de Balma Ord. Min. † 1439) Mystica theologia cap. 3 (De via unitiva) particula 4 (Sapientia divina a deo edocta qualis sit) in den Opera omnia scti Bonaventurae ed. Peltier Parisiis 1866 tom. VIII pag. 39 ff. Mystiker der Neuzeit endlich, bei denen sich derselbe Gedanke findet, erwähnt die neueste Bonaventura-Ausgabe Bd. V (1891) S. 313.

[17]) von Eucken, Neue Schriften über Nik. von Kues, Philos. Monatsh. Bd. 17 (1881) S. 109.

übersteigt, ja sogar ausschliesst. Es lag das Bedürfnis sehr nahe, die hier gemeinte „ignorantia" von der gewöhnlichen „ignorantia", dem geraden Gegenteil derselben, auch äusserlich durch einen passenden Zusatz abzusondern, und man wählte das Adjectiv „docta", einen Zusatz, der mir sehr passend erscheint. Einmal sondert dieser die in Rede stehende von der gewöhnlichen „ignorantia" sehr scharf, deutet weiterhin darauf, dass in derselben die höchste Gelehrsamkeit mit dem Bewusstsein des Nichtwissens sich aufs innigste verbindet, und giebt endlich zu verstehen, dass jene höchste Weisheit nicht das Werk der Menschen, sondern das Werk der göttlichen Gnade ist, die nur ganz besonders erwählten und dafür empfänglichen Seelen verliehen wird, dass jene Weisheit also recht eigentlich von Gott selbst gelehrt wird. Mit Nachdruck betonen diesen Ursprung der „docta ignorantia" alle Mystiker, insbesondere Bonaventura und Pseudo-Dionysius, nicht minder auch, wie wir sahen, der hl. Augustinus. Auf ihn ist der Ausdruck zurückzuführen; den zu Grunde liegenden Gedanken aber führte das Mittelalter noch viel weiter zurück, auf den Areopagiten nämlich, den unmittelbaren Schüler des Weltapostels.

Bei den bisher erwähnten Schriftstellern hat „docta ignorantia" einen spezifisch theologischen Sinn, kommt bei ihnen, soweit sich bis jetzt nachweisen lässt, verhältnismässig auch recht selten vor. In beiden Beziehungen tritt eine wesentliche Aenderung ein

III.

In der Neuzeit bei Nikolaus Cusanus.

Durch diesen Denker des 15. Jahrhunderts ist der Ausdruck zu einer gewissen Berühmtheit gelangt; trägt doch die in weiteren Kreisen bekannteste Schrift desselben eben diesen Ausdruck geradezu als Titel.

Auf die Idee einer Schrift mit diesem seltsamen Titel aber kam derselbe zu Anfang des Jahres 1438. Damals nämlich, auf hoher See gelegentlich der Rückkehr aus Constantinopel nach Italien[18]), kam er durch Erleuchtung von oben, wie er selbst

[18]) „In mari ex Graecia rediens" De docta ignorantia III, peroratio. Be-

glaubt[19]), vom Vater der Lichter[20]) auf den weittragenden Gedanken, die Dinge, welche für uns unbegreiflich sind, eben als solche summarisch in einer „docta ignorantia“ zusammenzufassen[21]). Dies Vorhaben ward 1440 ausgeführt, die bezügliche Schrift am 12. Februar 1440 zu Cues a. d. Mosel vollendet[22]).

Als er die Idee zu derselben von oben empfing, hatte er, wie er bei einer spätern Gelegenheit nachdrücklich versichert[23]), noch nicht den Dionysius oder sonst irgend einen der alten Gottesgelehrten gesehen; aber alsdann wandte er sich aus Neugierde eilends zu den Schriften dieser Gelehrten und fand daselbst zu seinem nicht geringen Erstaunen nichts, wie dasjenige, was ihm war geoffenbart worden, nur verschieden dargestellt[24]). Dionysius nämlich schreibe beispielsweise an Gajus, das vollkommenste Nichtwissen sei Wissen[25]), und rede von dem Wissen um das Nichtwissen an vielen Stellen. Unter vielen andern führt Cusanus zum Belege auch die Stelle an[26]), welche oben[27]) bereits aus der mystischen Theologie mitgeteilt ward. Des weitern beruft er sich auf Augustinus, der da behaupte, man erfasse Gott durch Nicht-

---

züglich der Zeitbestimmung vgl. Zhismann, Die Unionsverhandlungen mit den Griechen 218. 221.

19) „Credo superno dono a patre luminum“ l. c.

20) Vgl. Jacob 1, 17.

21) „Ad hoc ductus sum ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia“ De docta ignor. III, peroratio.

22) „Complevi in Cusa 1440 XII. Februarii“: lautet die eigenhändige Unterschrift des Autors im cod. E 2 zu Cues. In gleichem Wortlaute findet sich dieselbe auch cod. lat. Monac 14213 fol. 33ª.

23) „Fateor, amice, non me Dionysium aut quemquam theologorum veterum tunc vidisse, quando desuper conceptum recepi“ Apologia doctae ignor. fol. 36ᵇ.

24) „Sed avido cursu me ad doctorum scripta contuli et nihil nisi revelatum vario figuratum inveni“ l. c.

25) „Dionysius ad Gaium ignorantiam perfectissimam scientiam affirmat“ Apologia l. c. Die lateinische Wiedergabe hier wird erst durch Heranziehung des Originals recht verständlich; daselbst lautet die Stelle also: „Ἡ κατὰ τὸ κρεῖττον παντελὴς ἀγνωσία γνῶσίς ἐστιν“ Epist. 1. bei Migne 1065 B. d. h. das möglichst vollkommene Nichtwissen ist Wissen.

26) Apologia fol. 38ª.

27) Seite 5.

wissen viel besser, wie durch Wissen[28]). Das Nichtwissen nämlich, fügt jener seinerseits noch zur Erklärung der Stelle hinzu, räumt mit den Vorstellungen auf, das Wissenwollen hingegen trägt solche zusammen, die „docta ignorantia“ aber verbindet alle Arten, wodurch man der Wahrheit sich nähern kann, mit einander. Darüber aber, wie dieselbe in uns existiere, kläre uns derselbe Augustinus bei der Gelegenheit auf, wo er das Wort des hl. Paulus im Briefe an die Römer 8, 26 erläutere. Daselbst nämlich sage er unter anderm[29]): Zwar wissen wir, dass existiert, wonach wir suchen, aber wie es beschaffen, wissen wir nicht; diese, um es so auszudrücken, „docta ignorantia“ ist durch den Geist, der unserer Schwachheit hilft, in uns[30]).

Hiernach zu schliessen, weiss Cusanus sehr genau, dass bei Augustinus bereits der fragliche Ausdruck vorkommt; fraglich bleibt nur, seit wann er dies wusste; möglicherweise schon vor 1438. Allerdings versichert, wie bereits vorhin erwähnt, derselbe nachdrücklich, vor dem angegebenen Jahre nicht irgend einen der alten Gottesgelehrten gesehen zu haben; indessen, will man nicht in unlösbare Schwierigkeiten geraten, so darf man darauf nicht allzu grossen Nachdruck legen; denn thatsächlich hat er in der 1433, also fünf Jahre früher vollendeten Schrift „de concordantia catholica“ die Schriften der alten Gottesgelehrten, insbesondere auch den Bischof von Hippo und von diesem die Briefe, in denen, wie bekannt, der Ausdruck vorkommt, wiederholt erwähnt. Leicht möglich ist es daher, dass er schon 1433 den Brief an die Proba und in diesem die Stelle, welche den Ausdruck „docta ignorantia“ enthält, gelesen und den seltsamen Ausdruck eben deshalb gleich behalten. Mag dem nun sein, wie ihm wolle, entlehnt hat er denselben dem mit kindlicher Pietät verehrten Augustinus.

[28]) „Et Augustinus ait deum potius ignorantia quam scientia attingi“ Apol. fol. 36b. Vgl. Augustinus, Sermo De verbis evangelii Joannis cap. 1, 1—3 (oben Seite 5).

[29]) Vgl. oben Seite 4.

[30]) „Esse quidem quod quaerimus scimus, sed quale sit, non novimus; quae, ut ita dicatur, docta ignorantia per spiritum, qui adiuvat infirmitatem nostram, in nobis est“ Apol. fol. 36b. Dies Citat aus Augustinus ist zwar annähernd sinn-, aber nicht wortgetreu. Vgl. oben Seite 3.

Aber nicht in dem nämlichen Sinne, wie dieser, verwertet. Die Denker früherer Zeiten nämlich, die Mystiker namentlich reden, soweit ich sehe, von der „docta ignorantia“ nur dort, wo es sich um die höchste Erkenntnis Gottes handelt. Auch unser Autor redet von ihr zwar in solchem Zusammenhange, bleibt hiebei indessen nicht stehen, sondern giebt derselben eine viel grössere Tragweite.

Die drei Bücher der „docta ignorantia“ nämlich umfassen in drei Gruppen alle Gegenstände menschlichen Forschens, bezüglich einer jeden wird die „docta ignorantia“ eingehend begründet. Zunächst denken wir uns darnach Gott als dasjenige Sein, das wir zu begreifen nicht imstande sind[31]); er ist das schlechthin und absolut Grösste, gehört nicht in den Bereich der Dinge, welche Abstufungen aufweisen[32]), steht somit hoch erhaben über all dem, was wir begreifen, ist mit einem Worte die unendliche Wahrheit. Offenbar besteht zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion; zu gross ist daher das absolut Grösste dafür, dass wir dasselbe begreifen könnten.

Von ihm wendet sich der zum voraus prüfende Blick im zweiten Buche den Dingen zu, welche das, was sie sind, jenem verdanken[33]), d. h. von der absoluten Ursache zu deren Wirkung. Eine solche aber ist durchaus von jener abhängig, richtet sich nach ihr, wodurch sie, was sie ist, so sehr und so genau, wie sie kann[34]). Schwierig ist es daher, nachdem, wie gezeigt, das absolute Urbild unerkannt bleibt, die Beschaffenheit des beschränkten Seins zu erfassen[35]). Es schickt sich also für uns, über unser

[31]) „incomprehensibiliter intelligitur“: heisst es von ihm in der Kapitelüberschrift De docta ign. I, 4.

[32]) „cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum“ l. c. Das „excedens et excessum“ des Relativsatzes habe ich deutsch durch „Excesse“ wiedergegeben gefunden; eine solche Wiedergabe ist mehr, wie sinn- und geschmacklos.

[33]) „quae omne id, quod sunt, ab ipso absoluto maximo sunt“ l. c. II, praefatio.

[34]) „Cum causatum sit penitus a causa ..., et originem atque rationem, qua est id quod est, quanto propinquius et similius potest, concomitetur ...“ l. c.

[35]) „Patet difficile contractionis naturam attingi exemplari absoluto incognito“ l. c.

Begreifen hinaus in einer Art „ignorantia“ bewandert zu sein[36]); ohne die Wahrheit genau, wie sie ist, zu erfassen, gelangen wir dann wenigstens zu der Höhe, sie existieren zu sehen[37]). Zwar wissen wir fest und bestimmt, dass zwischen Schöpfer und Geschöpf ein ursächliches Verhältnis besteht, dasselbe vollständig zu begreifen vermögen wir indessen nicht[38]). Denken wir uns dieses Verhältnis als ein ideales Enthalten und Entfalten[39]), so müssen wir abermals zugestehen, dass wir diesen Vorgang nicht völlig durchschauen[40]).

Das dritte Buch endlich handelt von dem Grössten, welches absolut und endlich zugleich ist, von Christus; dass hier die „docta ignorantia“ Geltung hat, mag an dieser Stelle durch den Hinweis als erledigt betrachtet werden, dass der Autor einiges in der „ignorantia“ bewandert zu durchforschen beabsichtigt[41]).

Demnach wäre das Wissen sozusagen ein Nichtwissen[42]). Das Wissen nämlich entsteht durch Vergleichen dessen, was mehr oder minder ungewiss, mit einem andern, was absolut gewiss oder gerade als gewiss vorausgesetzt wird[43]). Vollkommen adäquate Vergleiche bei körperlichen Gegenständen und ein genaues Anpassen des Bekannten an das Unbekannte aber übersteigt den menschlichen Verstand[44]). Zum Beweise für diesen weittragenden

---

[36]) „Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit“ l. c.

[37]) „Praecisionem veritatis, uti est, non capientes ad hoc saltem ducamur ut ipsam esse videamus“ l. c.

[38]) Vgl. die Ueberschrift zu II, 2: „Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi“.

[39]) „Quomodo maximum complicet et explicet omnia intellectibiliter“: will II, 3 untersuchen.

[40]) „Necesse est igitur fateri te penitus et complicationem et explicationem, quomodo fiat, ignorare“ l. c. gegen Schluss.

[41]) „Ad finem ut.. aliqua docte in ignorantia perquiramus..,.. de Jesu conceptum pandemus“ III, praef.

[42]) Vgl. die Kapitelüberschrift: „Quomodo scire est ignorare“ I, 1.

[43]) „In comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant“ l. c.

[44]) „Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur“ l. c.

Satz indes beruft sich der Autor, merkwürdig genug, nicht etwa, wie bei der Frage nach der Erkennbarkeit Gottes, auf den Areopagiten und die Mystiker des Mittelalters, sondern, von dem so weisen Könige Salomon abgesehen, auf zwei klassische Philosophen, zunächst auf Sokrates, welcher geglaubt, er wisse nur, dass er nichts wisse[45]), sodann auf den so scharfsinnigen Aristoteles, welcher in seiner ersten Philosophie unter anderm versichere, es träten selbst bei Gegenständen, die mit den Händen sich greifen liessen, solche Schwierigkeiten beim Erkennen uns entgegen, wie der Eule, wenn sie die Sonne zu sehen versuche[46]). Ist dem so, und kann andererseits der Wissenstrieb nicht zwecklos uns innewohnen, so verlangen wir in der That zu wissen, dass wir nicht wissen[47]). Falls wir dies vollständig zu erreichen vermögen, so werden wir die „docta ignorantia“ erreichen[48]). Die höchste Vollendung nämlich, zu welcher ein Denker, und sei es auch strebsamste, in einem Fache gelangen wird, besteht einzig darin, eben in dem Nichtwissen, was ihm eigentümlich ist, am bewandertsten erfunden zu werden[49]); und je mehr einer von sich weiss, dass er nicht weiss, desto gelehrter wird er sein[50]).

Die präzise Wahrheit aber lässt sich in letzter Linie deshalb nicht erfassen[51]), weil sie in einer unteilbaren Einheit besteht, gerade dies, nicht mehr und auch nicht weniger ist[52]). Ist etwas nicht das Wahre selbst, so kann es dieselbe nicht völlig genau umfangen[53]); so z. B. einen Kreis, dessen Wesen in einer unteil-

---

45) Vgl. Plat. Apol. cap. 6 (21 B).

46) Metaphysik II (α) 993b 9.

47) „Profecto cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare“ I, 1.

48) „Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur“ l. c.

49) „Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet, quam in ipsa ignorantia, quae ipsi propria est, doctissimum reperiri“ l. c.

50) „Et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem“ l. c.

51) „Quod praecisa veritas sit incomprehensibilis“ sucht I, 3 nachzuweisen.

52) „Veritas enim non est nec plus nec minus in quodam indivisibili consistens“ l. c.

53) „Quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest“ l. c.

baren Einheit besteht, nicht eine Figur, welche kein Kreis ist[54]). Eine Vernunft, welche nicht die Wahrheit ist, begreift demnach die Wahrheit niemals in dem Grade genau, dass dieselbe nicht unendlich genauer begriffen werden könnte[55]); sie verhält sich zu der Wahrheit, wie das Vieleck zum Kreise. Je mehr Winkel das einbeschriebene Vieleck hat, desto ähnlicher wird es dem Kreise sein. Niemals indessen, selbst wenn man die Winkel ins Unendliche vervielfältigt, wird es ihm gleich, es sei denn, dass es in die Identität mit dem Kreise übergeht. Offenbar also wissen wir von dem Wahren nur, dass es genau so, wie es ist, sich nicht begreifen lässt[56]). Die Wahrheit verhält sich, wie die gänzlich absolute Notwendigkeit, welche nicht mehr und auch nicht weniger, als sie ist, sein kann, und unsere Vernunft, wie die Möglichkeit[57]). Je gründlicher wir in dieser „ignorantia" bewandert sind, desto mehr werden wir an die Wahrheit herankommen[58]).

Dieser also begründeten und gefassten „docta ignorantia" der gleichnamigen Schrift hat der Autor alsbald, vermutlich noch in dem nämlichen Jahre 1440, eine etwas andere Fassung geben zu müssen geglaubt. Weil es, so beginnt die Schrift „de coniecturis", richtig ist, dass die völlig genaue Wahrheit, wie in den Büchern der „docta ignorantia" nachgewiesen, sich nicht erfassen lässt[59]), so folgt daraus, dass menschlicherseits jede bejahende Aussage bezüglich des Wahren eine (blosse) Annahme ist[60]). Es ist die Möglichkeit nämlich, das Erkennen des Wahren zu erweitern,

---

[54]) „Sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibili consistit, non circulus" l. c.

[55]) „Intellectus igitur, qui non est veritas, nunquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit" l. c.

[56]) „Patet igitur de vero nos non aliud scire, quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile" l. c.

[57]) „Veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate" l. c.

[58]) „Quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ad ipsam accedemus veritatem" l. c.

[59]) „Quoniam in prioribus doctae ignorantiae libellis . . praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, . . ." De coniecturis I, 2.

[60]) „Consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam" l. c.

nicht unerschöpflich[61]). Zu dem grössten, menschlicherseits eben unerreichbaren Wissen steht demnach unser wirkliches in keinem Verhältnis, und der unsichere Abfall unseres schwachen Erfassens von der lautern Wahrheit macht somit unsere Behauptungen bezüglich des Wahren zu (blossen) Annahmen[62]). Man erkennt also die unerreichbare eine Wahrheit in anders, wie sie, beschaffener Annahme[63]).

Ein Unterschied zwischen dem jetzt hier und dem früher in der „docta ignorantia" vertretenen Standpunkte ist nicht zu verkennen. Ward früher die negative, so wird jetzt die positive Seite an unserm Erkennen besonders stark betont, an die Stelle der „docta ignorantia" tritt die „coniectura", das früher so nachdrücklich betonte „Wissen um das Nichtwissen" wird jetzt durch die an die vor wie nach freilich unerreichbare Wahrheit doch immerhin mehr oder minder heranreichende Annahme sozusagen verdrängt.

Verbessert, wie man wohl ebenso gut sagen könnte, und zweitens auch deutlicher, wie früher, begrenzt. Irrig allerdings wäre es, unserm Autor die Absicht unterzuschieben, als habe er ursprünglich, d. h. im Jahre 1438, unser gesamtes Wissen für ein blosses Wissen um unser Nichtwissen erklären wollen; indessen die gegenteilige Absicht findet sich, soweit ich sehe, in der „docta ignorantia" nur an einer einzigen Stelle ganz versteckt angedeutet. In jenem denkwürdigen Augenblicke nämlich, wo er, um zu einer allseitig befriedigenden Welterklärung zu gelangen, den Entschluss fasste, die Dinge, welche für uns unbegreiflich, summarisch in einer „docta ignorantia" zusammenzufassen[64]), da stellte er jenen unbegreiflichen Dingen unvergängliche Wahrheiten, welche der Mensch wissen kann, gegenüber und beschloss über diese in der geplanten Schrift einfach hinwegzugehen[65]).

---

[61]) „Non enim inexhauribilis est adauctio apprehensionis veri" l. c.

[62]) „Hinc ipsam maximam humanitus inattingibilem scientiam dum actualis nostra nulla proportione respectet, infirmae apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert coniecturas" l. c.

[63]) „Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali" l. c.

[64]) Vgl. oben Seite 11.

[65]) „Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia .. amplecterer in docta

Unter diesen „unvergänglichen Wahrheiten“ aber sind, nach anderweitigen Andeutungen der „docta ignorantia“ zu schliessen, zweifelsohne die Sätze der Mathematik zu verstehen. Während anderswo adäquate Vergleiche und eine genaue Anpassung des Bekannten an das Unbekannte den Menschenverstand übersteigt, sind nämlich in dieser Wissenschaft die obersten Prinzipien ganz geläufig, und lassen sich auf diese die näher liegenden Lehrsätze mit grosser Leichtigkeit zurückführen [66]). Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, so lesen wir an einer andern Stelle, sind wegen der möglichen Veränderungen an der in ihnen vorherrschenden Materie in stetiger Unbeständigkeit, daher für uns schwer zu erkennen; daneben oder vielmehr über ihnen sehen wir ganz fest bestimmte und für uns ganz zuverlässig gewisse Dinge, und dies sind die Gegenstände der Mathematik [67]).

Deutlicher, wie diese vereinzelten Stellen der „docta ignorantia“, sprechen sich über die selbst für den Menschen nicht zu hoch liegenden Wahrheiten die „coniecturae“ aus. Darnach wird der Kreis, da er ein Verstandesding, in dem ihm eigenthümlichen Sein durch den Verstand genau so, wie er ist, erfasst [68]). Denkt man sich nämlich eine Figur, in welcher alle vom Mittelpunkte nach der Peripherie gezogenen Linien einander gleich sind, so hat man in dieser Verstandesvorstellung den Kreis als Verstandesding [69]). Auch dies noch ist eine nur gelegentliche Aeusserung, gethan zu dem Zwecke, um den hochwichtigen Satz nach der einen Seite hin zu veranschaulichen, dass ein jedes Ding bloss in dem ihm eigentümlichen Sein genau so ist, wie es ist, dagegen

---

ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium“ De docta ign. III, 12.

[66]) „In mathematicis .. ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur“ De docta ignor. I, 1.

[67]) „Abstractiora autem istis (sc. sensibilibus) . . . firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia“ De docta ignor. I, 11.

[68]) „Circulus .. ut ens rationis est, in sua propria rationali entitate uti est attingitur“ De coniect. I, 13.

[69]) „Dum enim conspicis figuram, a cuius centro ad circumferentiam omnes lineae sunt aequales, in hac quidem ratione circulum uti ens rationis attingis“ l. c.

in einem andern auch sofort anders[70]). Selbständig zum ersten Mal, wenn ich mich nicht irre, tritt die bezügliche Ansicht „de beryllo“ 1458 auf. Der Mensch ist, wie Hermes Trismegistos behauptet, was man wohl beachte, ein zweiter Gott[71]). Wie nämlich Gott Schöpfer der wirklichen Dinge und Naturformen, so der Mensch der Verstandesdinge und Kunstformen[72]). Diese sind nichts, als Bilder seiner Vernunft, gleichwie die Geschöpfe Bilder der göttlichen Vernunft[73]). Am deutlichsten endlich wird der Sachverhalt „de possest“ 1460 dargelegt. Wahr sind und bleiben, hebt einer der Mitunterredner zur teilweisen Berichtigung eines andern mit Nachdruck hervor, die Sätze: Zweimal zwei ist vier, und jedes Dreieck hat drei Winkel, welche zwei rechten gleich sind. Unser menschliches Wissen erfasst somit auch die völlig genaue Wahrheit[74]). Ganz gewiss, bemerkt hierzu der Autor, in der Mathematik, welche unserm Verstande entstammt und in uns, gleichwie in ihrem Prinzip, unserer Erfahrung zufolge sich vorfindet[75]). Die Sätze dieser Wissenschaft, weil unser Eigen als Verstandesdinge, kennen wir ganz genau[76]). Dahingegen bleiben die göttlichen Werke, welche aus der göttlichen Vernunft hervorgehen, uns so, wie sie eigentlich genau an sich sind, unerkannt[77]); wenn wir davon etwas kennen lernen, so geschieht dies durch (blosse) Annahmen[78]). Nach dieser bündigen Erklärung sind ohne Zweifel

---

[70]) „Sicut .. omne ens in propria sua entitate est uti est, ita in alia aliter“ l. c.

[71]) „Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum“ De beryllo 6.

[72]) „Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium“ l. c.

[73]) „Quae non sunt nisi intellectus eius similitudines, sicut creaturae dei divini intellectus similitudines“ l. c.

[74]) „Non est igitur verum, quod nostra scientia non attingat praecisam veritatem“ De possest fol. 179b.

[75]) „In mathematicis, quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse, sicut in suo principio“ l. c.

[76]) „Per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise“ l. c.

[77]) „Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis, uti sunt praecise, incognita“ l. c.

[78]) „Si quid cognoscimus de illis, per assimilationem figurae ad formam coniecturamus“ l. c.

im Sinne des Cusanus die Annahmen auf das Gebiet der realen Dinge und Naturformen einzuschränken. Hiermit lehrt derselbe übrigens nichts Neues, sondern nur solches, was lange vor ihm schon Augustinus nachdrücklich betont hatte[79]).

Mit obigen Angaben aber dürfte so ziemlich der Entwicklungsprozess dargestellt sein, welchem der Begriff „docta ignorantia" im Denken des Cusanus unterworfen ward. Fraglich bleibt, wie derselbe am besten zu verdeutschen sei. Das Beste scheint am nächsten zu liegen: „gelehrtes Nichtwissen". Ebenso wie das lateinische Original, enthält diese Verdeutschung ein Oxymoron; solches durch mehr oder minder umschreibende, mehr oder minder glücklich gewählte Ausdrücke zu ersetzen, scheint weniger ratsam, wie dasselbe nach bestem Können zu erklären: und darnach dürfte „gelehrtes Nichtwissen" ein Nichtwissen bezeichnen, welches, über sich selbst belehrt, Gelehrsamkeit leugnet.

In engstem Anschlusse an Cusanus sind jetzt ganz kurz zwei Zeitgenossen und Landsleute desselben zu erwähnen; zuerst Johannes Wenck, Professor der Theologie zu Heidelberg[80]).

Das „gelehrte Nichtwissen" werde, so lesen wir in der Apologie derselben, unter anderm nicht müde, in Uebereinstimmung mit den grössten Mystikern der Vorzeit immer und immer wieder zu betonen, die hl. Schriften erforschen heisse das auffinden, was gefunden sich wieder verbirgt, für alle Zeiten verborgen und unerreichbar bleibt[81]). Das gerade Gegentheil hievon verspricht Joh. Wenck gleich zu Anfang der Schrift, welcher er den auf den ersten Blick recht sonderbaren, aber dann sehr bezeichnenden

[79]) Z. B. Confessiones VI, 4 § 6; X, 12 § 19. De lib. arbit. II, 8 § 21 und § 24.

[80]) Ueber ihn vgl. die Angaben in der „Apologia doctae ignorantiae"; Töpke, Die Matrikel der Universität Heidelberg I, 210. 244. 267; Würdtwein, Subsidia diplomatica IX, praefatio; endlich cod. lat. Palat. 149. 438. 600 in der Vaticana.

[81]) „Cum ad hoc tendat omnis inquisitio et hoc sit scrutari scripturas scilicet id reperire quod inventum absconditur et remanet occultum et inaccessibile, satis patere dixit (i. e. Cusanus) hoc aliud non esse quam doctam ignorantiam" l. c.

Titel „de ignota litteratura“ gab. Daselbst nämlich verspricht er gleich im Eingange eine vollständige Aufklärung über die ewige Weisheit[82]), greift demzufolge auch in erster Linie den Standpunkt an, auf welchen sich das „gelehrte Nichtwissen“ stellt. Er will nichts davon wissen, dass man, um zu den für uns unbegreiflichen Wahrheiten zu gelangen, über die Wahrheiten hinausgehe, welche der Mensch wissen kann, und alsdann, wie der Autor des „gelehrten Nichtwissens“ gethan, dieselben, ohne die Absicht sie begreifen zu wollen, summarisch zusammenfasse[83]). Einem solchen Verfahren und der ihm zu Grunde liegenden Anschauung widerspreche der Weltapostel im ersten Briefe an die Korinther[84]), wo dieser versichere, in Spiegel und Gleichnis finde sich das Begreifen[85]).

Gegen diesen Einwurf verwahrt sich Cusanus sehr entschieden[86]). Er macht darauf aufmerksam, wie sofort eine Veränderung der Begriffe entsteht, sobald der Gesichtspunkt sich ändert[87]). Es sah dieser gute Mann auf die Worte Spiegel und Gleichnis, als ob sich durch sie Gott so, wie er ist, begreifen lasse[88]). Indessen wer da sieht, wie das Bild ist des Urbildes Abbild, der geht über das Abbild hinaus und wendet sich auf diese Weise zu der unbegreiflichen Wahrheit, ohne darum zu glauben, diese be-

82) „Ille homo ignorans (i. e. Wenck), inflatus vanitate verbalis scientiae, in suo exordio non veretur se promittere elucidationem aeternae sapientiae“ l. c. Eigentlich erwartet man hier nicht ein Citat aus der „Apologia doctae ignorantiae“, sondern aus der Originalschrift „de ignota litteratura“; allein diese ist bislang nur soweit bekannt, als Cusanus Stellen derselben in seine „Apologia doctae ignorantiae“ aufgenommen hat. Auf diese allein sind wir daher hier vorerst angewiesen.

83) Nach der „Apologia doctae ignorantiae“ fol. 36[a].

84) „Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem“ 1. Cor. 13, 12.

85) „Ait (i. e. Wenck) apostolum in prima ad Corinthios huic opinioni contradicere, ubi hic in speculo et aenigmate compraehensionem versari astruit“ Apol. l. c.

86) Apologia fol. 36[b].

87) „Ecce quomodo varietas sensuum oritur, quando respectus variatur“ l. c.

88) „Respexit hic vir (Wenck) ad speculum et aenigma, quasi deus sit uti est [in-] comprehensibilis“ l. c.

greifen zu können[89]). Wer da ein jedes Geschöpf für ein Bild des einen Schöpfers ansieht, sieht ein, dass eine jede Vollkommenheit von dem herrührt, dessen Abbild dasselbe ist. Es erscheint somit Gott in Geschöpfen, wie die Wahrheit in einem Bilde[90]). Wer sonach einsieht, dass die so grossartige Mannigfaltigkeit ein Bild des einen Gottes ist, der dringt, indem er die ganze Mannigfaltigkeit der Abbilder insgesamt beiseite lässt, zu dem unbegreiflichen Urbilde vor, ohne die Absicht, dasselbe begreifen zu wollen. In Erstaunen nämlich wird er versetzt, wenn er dies unendliche Sein bewundert, welches in allen begreiflichen Dingen sich findet, wie in einem Spiegel und Gleichnis, und treffend sagt er sich, jene Form, dessen Bild ein jedes Geschöpf ist, lasse sich durch kein Geschöpf begreifen[91]). Kein Bild nämlich kann das adäquat genaue Mass der Wahrheit sein; denn eben in dem Umstande, dass es ein Bild, liegt zugleich der Mangel. Es lässt sich daher die absolute Wahrheit nimmer begreifen. Gott, der die Wahrheit selbst, ist als Gegenstand des Erkennens am meisten erkennbar und blos wegen seiner übergrossen Erkennbarkeit ähnlich, wie die Sonne wegen ihrer so hervorragenden Sichtbarkeit unsichtbar[92]), in seiner Weise unerkennbar[93]). Daher bleibt einzig das „gelehrte Nichtwissen" oder die Möglichkeit, die Unbegreiflichkeit zu begreifen, der ziemlich richtige Weg, um über die geschaffenen Dinge hinaus zu Gott, der schöpferischen Ursache, emporzusteigen[94]).

In naher Beziehung zu dem Begriffe „docta ignorantia" steht

---

[89]) „Sed qui videt quomodo imago est exemplaris imago, ille transiliendo imaginem ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit" l. c.

[90]) „Deus relucet in creaturis, sicut veritas in imagine" l. c.

[91]) „In stuporem enim ducitur, dum hoc infinitum esse admiratur, quod in omnibus comprehensibilibus est ut in speculo et aenigmate et bene iudicat formam illam nulla creatura comprehensibilem, cuius omnis creatura imago existit" l. c.

[92]) „Sol . . . ob excellentissimam visibilitatem et comprehensibiliter invisibilis" l. c.

[93]) „Sic deus qui est veritas, quia est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis" l. c.

[94]) „Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum transcendendi" l. c.

noch ein zweiter Vorwurf, den Wenck in seiner Gegenschrift „de ignota litteratura“ glaubt erheben zu sollen. Er sagt, es sei nicht richtig zu behaupten, das Wissen sei Nichtwissen; denn Haben und Nichthaben pflege man zu unterscheiden [95]).

Ganz verwundert erwidert hierauf Cusanus, wie ein Mann, der von sich glaube, etwas Bedeutendes zu sein, behaupten könne, so etwas stehe in den Büchern des „gelehrten Nichtwissens“ geschrieben [96]). Allerdings laute die Ueberschrift des ersten Kapitels fragend, weil eine Untersuchung eben der Frage beabsichtigt gewesen, dahin: „Inwiefern ist das Wissen ein Nichtwissen?“ Aber darum behaupte dieselbe doch nicht schlechthin, das Wissen sei Nichtwissen. Jenes sei dies nur in dem Sinne, wie eben daselbst erklärt werde, d. h. das Wissen sei gewissermassen ein Nichtwissen, insofern man blos weiss, dass man nichtwissend [97]). Ueber dieses Wissen um das Nichtwissen gebe das fragliche Kapitel einen sehr klaren Aufschluss [98]).

Der also gleich vornherein gegebene „so klare Aufschluss“ indessen war, wie soeben mitgeteilt, für Wenck nicht klar genug, und auch die weiteren Aufschlüsse, welche darüber „die Verteidigung des gelehrten Nichtwissens“ in grosser Fülle noch nachträglich beibringt, werden, wie dies erfahrungsgemäss gewöhnlich zutrifft, ihn schwerlich eines Besseren belehrt haben. Für den Verfasser der „ignota litteratura“ war der Urheber der „docta ignorantia“ [99]) ein falscher Apostel und dessen Schrift, wenn anders ich den höhnischen Titel der Gegenschrift richtig beziehe, eben

---

[95]) Nach „Apologia doctae ignor.“ fol. 37b: „Ait (Wenck) non recte dici scire esse ignorare, cum habitus et privatio distinguantur.“

[96]) „Miror (i. e. Cusanus) hominem qui se magni aliquid esse putat, cur hoc sic scriptum in libellis doctae ignorantiae affirmet“ l. c.

[97]) „Ob hoc non affirmat scire esse ignorare nisi modo quo declaratur ibidem, qui est scilicet quod se sciat ignorare“ l. c.

[98]) „De qua scientia ignorationis in eo capite clarissima scribitur apertio“ l. c.

[99]) Nach der „Apologia doctae ignorant.“ fol. 35r, wo zu lesen ist: „Ostendit autem mihi (i. e. discipulus quidam) praeceptor verba adversarii (Wenck) in fine compilationis (i. e. de ignota litteratura) eius ubi praeceptorem (i. e. Cusanum) pseudoapostolum nominat ut viderem hominem ex passione locutum.“

das, was dieser Titel anscheinend besagt, eine „gemeine Schmiererei“; dies wäre dann weiterhin eine Deutung des Ausdruckes, um den sich unsere Untersuchung dreht, welche garnicht stimmen würde zu der oben versuchten.

Indessen Wenck in seinem blinden Uebereifer für althergebrachte vorgefasste Meinungen war für uns bei der versuchten Deutung naturgemäss weniger massgebend, wie die authentischen Erklärungen des Cusanus. Auch den zweiten Zeitgenossen und Landsmann desselben erwähne ich jetzt nicht als massgebende Autorität, sondern hauptsächlich um des Gegensatzes willen, in welchem er sich mit seiner Deutung bewusst zu Wenck stellt; gemeint ist hiermit Bernhard von Wagingen, Prior in dem Benediktinerkloster Tegernsee.

Für ihn ist das, was Wenck allem Anscheine nach eine „gemeine Schmiererei“ zu nennen beliebt, ein „heiliges gelehrtes Nichtwissen“. In demselben Jahre nämlich, wo Cusanus als päpstlicher Legat a latere die deutschen Gauen reformierend durchzog, d. i. im Jahre 1451 ward, höchst wahrscheinlich eben durch diese Gesandschaftsreise desselben, der genannte wissbegierige und entschieden zur Mystik hinneigende Prior auf die Bücher über das gelehrte Nichtwissen aufmerksam und las, wie er selbst später gelegentlich mitteilt[100]), dieselben ziemlich wissbegierig wiederholt durch[101]), ward durch die in derselben mitgeteilten neuen Aufschlüsse in Staunen versetzt, von Liebe für dieselben entflammt und schrieb schliesslich, um auch andere dafür zu begeistern, sein „laudatorium sacrae doctae ignorantiae“[102]). Gelehrtes Nichtwissen, heilige mystische Weisheit, heisst es unter anderm daselbst, Kunst der Künste, Wissenschaft der Wissenschaften, nein: nicht Kunst, nicht Wissenschaft, sondern unendlich mehr, wie diese! Kurzum: Keine

---

100) In seinem „Defensorium laudatorii sacrae doctae ignorantiae“; dasselbe findet man im cod. lat. Monac. 4403 fol. 142 ff.

101) „Cum . . . avidius lectitassem“ l. c.

102) Dasselbe findet man am vollständigsten in dem cod. lat. Monac. 4403 fol. 139ª ff., unter Weglassung des schwungvollen Einganges sodann auch in dem cod. lat. Monac. 14213 fol. 140ª ff., 18711 fol. 10ª ff. und endlich in dem cod. lat. Vindob. 3588 fol. 70ᵇ ff.

Wissenschaft ist so hoch erhaben, so göttlich, aber auch keine zu suchen so schwierig und zu finden so köstlich, wie dieses heilige Nichtwissen [103]).

Die mitgeteilten kleinen Proben mögen genügen, um deutlich zu zeigen, wie deren Verfasser die „docta ignorantia“ des Cusanus vorzugsweise auffasste. Beiden Zeitgenossen, dem Prior Bernhard sowohl wie dem Professor Wenck, wollen wir es zu gute halten, dass sie den wichtigen Begriff nicht richtig zu deuten vermochten; Wenck erfasste nicht richtig dessen Inhalt und Bernhard nicht richtig dessen Umfang. Indessen auch das Irrtümliche zu kennen kann unter Umständen lehrreich sein; denn dies bewahrt einen selbst vor Irrtum, und unter diesem Gesichtspunkte mag man jenen Auffassungen hier eine, wenn auch ganz bescheidene, Stelle verstatten.

Etwas über ein halbes Jahrhundert lassen wir jetzt vorübereilen, wenden uns inzwischen nach einem Nachbarlande, um den Spuren der „docta ignorantia“ nachzuforschen

IV.

In Frankreich bei Bovillus, Sanchez und Gassendi.

In Frankreich ist man um die angegebene Zeit, etwa seit 1505, eifrig bemüht, für die Verbreitung der Schriften des Cusanus Sorge zu tragen. Um diese Zeit nämlich, spätestens 1507, fasste Jakob Faber den Plan, die Werke dieses „ohne irgendwelchen Zweifel in jeder Gattung von Wissenschaften so ausgezeichneten Mannes und so hervorragenden Gelehrten“ [104]) in Paris neu drucken zu lassen; im Mai 1508 hat man die Werke bis auf einige wenige bereits beisammen [105]), erschienen aber sind sie erst im Jahre

---

[103]) „Constat ex dictis hac sacra ignorantia nulla scientia sublimior nullaque existit divinior, sed nec ulla quaeri difficilior sicut nulla potest inveniri salubrior“ cod. lat. Monac. 14213 fol. 141a.

[104]) „Excellentissimi sine ulla controversia in omni disciplinarum genere viri eminentissimique doctoris Nicolai Cusae opera“: sind die ersten Worte der Vorrede, welche Faber der neuen Ausgabe 1514 voranstellte.

[105]) Vgl. den Brief des Beatus Rhenanus an Michael Hummelberg; Schlettstadt, 15. Mai 1508 und namentlich die Stelle: Hunc (sc. Cusanum) Faber recognitum impressioni tradet; sic suis mihi litteris significavit. Eget tamen

1514. Diese genauen Zeitangaben waren hier deshalb zu machen, um dem Nachweise, welcher jetzt folgen soll, eine zuverlässige Grundlage zu geben.

Ein begeisterter Schüler des genannten Herausgebers nämlich war Karl Bovillus[106]). Dieser schrieb bis zum Jahre 1509 zwölf kleinere Arbeiten, welche, in einem Foliobande mit 196 Blättern vereinigt, am 1. Februar 1510 bei Heinrich Stephanus zu Paris erschienen[107]). Von diesen zwölf interessiert uns hier nur diejenige, welche am 26. November 1509 vollendet ward[108]) und den seltsamen Titel „Liber de nichilo" führt[109]).

Nichts, so hören wir hier, ist nichts, aus nichts wird nichts, in nichts vergeht nichts, nichts entsteht neu, nichts vergeht. Nichts ist ewig, wie Gott, und ungeschaffen, Gott schuf in der ersten Zeit nichts, das nichts Schaffen hat niemals begonnen, das nichts Schaffen hörte einmal auf: also lauten die hauptsächlichsten Thesen der drei ersten Kapitel, welche eher paradox als geistreich zu nennen sind. Eher hören schon lassen sich aus den nächsten vier Kapiteln folgende Sätze: Gott schuf aus nichts alle Dinge, sie alle sind im Vergleich zu ihm nichts; und ebenso, wie sie insgesamt von Gott aus nichts geschaffen, sind sie auch in nichts gefestigt, gewogen und gesetzt; ganz anders aber, wie in nichts, sind sie in Gott aufgenommen und gesetzt. Wichtiger noch sind die beiden

---

ad operis completionem „Directorio speculantis" bei Horawitz und Hartfelder, Briefwechsel des Beatus Rhenanus No. 3 Seite 16.

[106]) „Tu vero unus ille es cui mea omnia ut filius litterario patri iure debeo": schreibt dieser an Faber den 25. Juli 1510; zu vergleichen hiermit wäre auch, was Faber bereits früher, am 20. April 1506, an Bovillus schreibt: „Etsi, ut pro amore quem erga me gerere fateris, aliqua tuorum studiorum ieci primordia: . . ." Beide Briefe findet man in dem Drucke, wovon sogleich die Rede sein wird, fol. 174[b] (nebenbei bemerkt ist die Folioangabe des Druckes nicht richtig; es müsste fol. 168 heissen, worauf ich hiermit noch eigens aufmerksam gemacht haben möchte) und fol. 169[a] (verdruckt anstatt fol. 170).

[107]) Das von mir benutzte Exemplar dieser Ausgabe gehört der Gymnasial-Bibliothek zu Braunsberg; vergl. Meinertz, Die Handschriften und alten Drucke der Gymnasial-Bibliothek zu Braunsberg 1881 und 1882 Progr. No. 3, auf Seite 17 No. 240.

[108]) Vgl. die Angabe fol. 47[a] (abermals verdruckt anstatt fol. 74) l. c.

[109]) Den „liber de nichilo" findet man fol. 63—74 l. c.

folgenden Kapitel, das achte und neunte, über die Beziehungen zwischen Gott und nichts, am wichtigsten das zehnte und elfte über das Wesen der Bejahung und Verneinung bez. über bejahende und verneinende Theologie.

Theologie, lesen wir in dem zuletzt genannten 11. Kapitel, heisst Gott genau kennen lernen[110]); sie wird entweder in sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen gesucht, oder durch innerliches Nachdenken empfangen, oder durch Engel geoffenbart und durch den göttlichen Geist frommen Seelen eingeflösst[111]). Auf diese drei Arten nämlich werden wir des so hoch erhabenen Wissens um Gott teilhaftig, mit andern Worten: es offenbart sich uns jener höchste Gott, unzugänglich für die leiblichen Augen, im Dunkeln; ein Fünkchen von ihm leuchtet für das innere Auge unseres Geistes auf[112]). Die erste Art der Theologie und göttlichen Wissenschaft erscheint, mit den zwei übrigen verglichen, ziemlich untergeordnet und niedrig. Auf diese Art nämlich ist der menschliche Geist bestrebt, nach Philosophen Sitte und der Sinne Beistand aus der sinnlichen in die übersinnliche, geistige Welt hinüberzugelangen; auf die sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen aufmerksam, entnimmt er aus diesen seine Annahmen, coniecturas über die geistig wahrnehmbaren und göttlichen Dinge[113]). Die zweite Art aber ist weniger bedingt, wie die erste, und um einen Grad mehr ausgezeichnet[114]). Suchte der Geist vorher aus der Welt und den sinnlichen Dingen Vorstellungen zu gewinnen, so tritt er jetzt, seiner selbst bereits mächtig und in sich selbst

---

110) „Theologia est divina agnitio“ cap. 11 § 1.

111) „Aut sensibilibus signis petita aut interna meditatione concepta aut angelica revelatione divinoque spiritu sacris animis infusa“ l. c.

112) „His quippe tribus modis divinae altissimae scientiae efficimur consortes nobisve deus ille summus corporeis invius oculis in tenebris revelatur illiusque scintillula interiori nostrae mentis oculo suffulget“ l. c.

113) Hoc enim modo mens humana philosophico more ac sensuum adminiculo e sensibili mundo in intelligibilem transferri contendit sensibilibusque signis intenta intelligibilium divinarumque rerum coniecturas ex eis elicit“ l. c.

114) „Secundus vero priore absolutior est et gradu uno eminentior“ l. c.

zurückgezogen, als der Schöpfer seiner eigenen Begriffe auf[115]). Und diese zweite Theologie nennt man transcendente Philosophie oder Metaphysik[116]). Die dritte Art unseres Wissens um das göttliche Licht und dessen Einstrahlung kommt durch eine gewisse göttliche Verzückung und Ekstase in uns zu stande; und diese Art ist bei weitem vortrefflicher, wie die übrigen; dieselbe nennen wir die prophetische, heiliger Seelen glücklichste Vereinigung mit Gott, das geheimnisvolle Schauen Gottes[117]). Die ausschliesslich durch göttliches Erbarmen erleuchteten Geister gewisser Menschen werden auf diese dritte Art urplötzlich von dem hl. Geiste alle Wahrheit gelehrt[118]).

In der oben zuerst genannten Erkenntnisweise Gottes aber treten Bejahung und Verneinung ein; sie teilt sich darnach in eine bejahende und in eine verneinende Theologie[119]). Gott nämlich wird sowohl durch die Setzung, als auch durch die Beseitigung aller sinnlichen Erscheinungen und selbst des Nichts kenntlich gemacht, bald mit allen umkleidet, bald aber von sämtlichen entblösst[120]). Die bejahende Theologie steigt von Gott herab, dringt durch alle Mittelglieder bis zu dem Nichts vor[121]), umgekehrt steigt die verneinende Theologie von dem Nichts durch die Materie und die sämtlichen Mittelglieder zu Gott hinauf[122]); alle Behauptungen, welche die bejahende Theologie über Gott aufstellt, räumt die verneinende wiederum weg[123]); die verneinenden Aus-

115) „Mens .. quae prius a mundo et sensibilibus rebus species captabat, sui iam compos effecta atque in se recepta suarum notionum evadit opifex" l. c.

116) „Et haec theologia secunda philosophia transcendens sive methaphysica nuncupatur" l. c.

117) Propheticum (sc. modum) sanctarumque animarum felicissimum cum deo congressum arcanamque dei visionem nuncupamus" l. c.

118) „Momento omnem a sancto spiritu edocentur veritatem" l. c.

119) In hoc autem divinae cognitionis modulo contingunt affirmatio et negatio, sectusque est et in affirmativam et in negativam theologiam" l. c.

120) „Deus omnium sensibilium ipsiusque nichili et positione et ablatione insignitur, nunc omnibus investitur nunc vero cunctis nudatur" l. c. § 2.

121) l. c. § 3.

122) l. c. § 6 (die Zahl 6 steht statt 4).

123) l. c. § 7 (statt 5).

sagen über ihn sind zu unserer Belehrung dienlicher, wie die bejahenden, sie führen uns mehr zu Gott selbst hin[124]). Daher kommt es, dass die wahrste und höchste Theologie ein Nichtwissen Gottes ist, welches man gelehrtes Nichtwissen nennt[125]).

Auf eine andere Weise, so leitet Bovillus die Erläuterung des zuletzt ausgesprochenen Gedankens ein, begreifen wir das Endliche, auf eine andere das Unendliche. Das Endliche nämlich kennen wir, erkennen sein Wesen, seine Grösse[126]); dagegen von dem Unendlichen wissen wir bloss, dass es unendlich ist, d. h. dass es nicht ist endlich, nicht durch unsern Geist sich begreifen lässt, dass es von ihm keinen Begriff, keine Definition, kein Wissen giebt[127]). Daher ist das wahrste und das höchste Wissen, welches wir vom aktuell Unendlichen d. i. von Gott erlangen, eine gewisse Verneinung und ein Nichtwissen, wodurch wir wissen, dass wir jenes Unendliche nicht wissen können, dass es uns stets verborgen bleibe, stets über unsern Geist hoch hinaus sei und unendlichmal seine Fassungskraft übersteige[128]). Wenn wir nämlich glauben, wir wüssten dasselbe, so täuschen wir uns augenblicklich; wenn wir dagegen dafür halten, dass wir im Vergleich zu ihm allzu schwach sind, dasselbe überschreite den kurzsichtigen und schwächlichen Blick unseres Geistes, dann sind wir jenem durch diese Verneinung und dieses Nichtwissen ziemlich nahe, verleiben uns ihm ein und vereinen uns ihm immermehr. Die wahrste, die höchste und vollendetste Theologie ist also diejenige zu wissen, dass man Gott nicht wissen könne, zu wissen, dass er unerkennbar, unerforschlich, für die leiblichen und für die geistigen Augen

---

124) l. c. § 8 (statt 6).

125) „Unde fit ut verissima et summa theologia sit divina ignoratio, quae docta ignorantia nuncupatur" l. c. § 9 (eigentlich erst § 7).

126) „Scimus enim finitum ... quidque quantumque sit cognoscentes" l. c.

127) „Sed ita infinitum novimus quod scimus illud esse infinitum id est non finitum, non mente posse .. concipi, nullam eius esse rationem, definitionem .. et scientiam" l. c.

128) „Itaque verissima et suprema scientia quam de actu infinito ut de deo consequimur, negatio quaedam est et eius ignoratio, qua scimus illud a nobis sciri non posse nosque semper latere, semper esse extra mentem et infinities eius exsuperare capacitatem" l. c.

unzugänglich, dass er alles übersteige, im Dunkeln und in der Finsternis eines unermesslichen Lichtes verborgen wohne, unaussprechlich, unbegreiflich, einzig und allein schliesslich sich selbst so, wie er ist, gegenwärtig, bekannt und durchschaut sei[129]). Und dies Nichtwissen um Gott und göttliche Dinge nennen sehr viele ein gelehrtes Nichtwissen und vorzügliches Wissen[130]).

Hiermit wäre der Ausdruck ‚docta ignorantia' bez. „docta ignoratio" auch bei dem französischen Denker Karl Bovillus, dem Schüler des Jakob Faber, nachgewiesen. Durch den Hinweis auf dieses Verhältnis des Bovillus zu Faber ist mittelbar auch die Annahme nahe gelegt, dass jener ebenso, wie dieser, den Cusanus kannte, seine Lehren, wie dieser, auch hoch schätzte; mehr noch, dass er sie schon kannte und schätzte, als er im Jahre 1509 das „Buch über das Nichts" schrieb. Diese Vermutung wird durch die im Eingange dieser IV. Nummer beigebrachten genauen Zeitangaben sehr wahrscheinlich. Ist dieselbe richtig, so ist keinen Augenblick daran zu zweifeln, dass Bovillus die Ausdrücke „docta ignorantia" und „coniectura" dem Cusanus entlehnte.

Läge indessen eine solche Entlehnung nicht vor, so wäre auf der andern Seite die sachliche Uebereinstimmung zwischen den beiden Denkern höchst verwunderlich. Bovillus kennt die Lehren der Mystik, erwähnt den Vater derselben, den Dionysius, sehr oft; trotzdem reiht er die „docta ignorantia" nicht dort ein, wo dies die oben erwähnten Mystiker gethan, sondern dort, wo es Cusanus thut; denn wollte er jenen in diesem Punkte folgen, so müsste er die „docta ignorantia" zu der von ihm sogenannten dritten Art der Gotteserkenntnis, der prohetischen, oder zu dem geheimnisvollen Schauen Gottes stellen, dieses mit dem ‚gelehrten Nichtwissen' für

---

[129]) „Verissima igitur suprema et consumatissima theologia est haec scire deum sciri non posse, scire illum esse incognoscibilem, inscrutabilem, corporeis et mentabilibus oculis invervium, cuncta transcendentem, in tenebris et immensa (lies: immensae) lucis caligine delitentem, ineffabilem, inintelligibilem, soli denique sibimet ipsi uti est praesentem, agnitum, perspectum" l. c.

[130]) „Et haec divina ignoratio docta a plerisque ignoratio excellensque scientia vocatur" l. c.

identisch erklären. Dies thut er aber, wie wir oben sahen, durchaus nicht, sondern stellt die „docta ignorantia" zu der untersten Art der Theologie, zu der „ersten Theologie", wonach der Strahl göttlichen Lichtes, mit mannigfaltigen sinnlichen und körperlichen Hüllen umkleidet, für uns aufleuchtet[131]), und schliesst sich dadurch gegen die Mystiker dem Cusanus an, für welchen der Begriff, wie bekannt, nicht den letzten, den höchsten Abschluss der Gotteslehre bildet, sondern diese in ihrem ganzen Umfange beherrscht, ihr bei ihm, wie früher nachgewiesen, ein so eigentümliches Gepräge verleiht; und genau so, wie bei Cusanus, verhält es sich mit „docta ignorantia" in dieser Hinsicht auch bei unserm Bovillus. Daran lässt sich nach den früher aus dem „Buche über das Nichts" mitgeteilten Stellen gar nicht zweifeln.

Indessen trotz der Ueberstimmung in dem hier soeben berührten Punkte waltet in der Lehre von der „docta ignorantia" und auch der ‚coniectura' ein sehr beachtenswerter Unterschied zwischen den beiden doch noch ob. Bei Cusanus umfassen, wie bekannt, die beiden Begriffe, und zwar jeder für sich, das ganze Gebiet dessen, was unabhängig von unserem Geiste entsteht und besteht, kürzer gesagt: das grosse Gebiet der wirklich existierenden Dinge; nicht so bei Bovillus. Er betont vielmehr an sehr vielen Stellen[132]) und so auch im Eingange der oben erwähnten, dass wir das Endliche, sein Wesen und seine Grösse kennen, nur nicht das aktuell Unendliche d. i. Gott[133]). Nur in Bezug auf ihn gelten daher für den Bovillus die Begriffe ‚docta ignorantia' und „coniectura". Für die Richtigkeit dieser Lehre von der Unbegreiflichkeit Gottes für uns konnte sich Bovillus, wie er auch zu thun pflegt, mit Fug und Recht zwar auf die angeblichen Schriften des Areo-

---

[131]) Vgl. „Itaque relictis duobus postremis (i. e. secundo et tertio) theologiae ... modis de prima in praesentia theologia loquimur, qua divinus ille radius ... varietate sensibilium carnaliumque velaminum vestitus nobis illucet" l. c. cap. 11 § 1. Ausdrücklich sei bemerkt, dass von der zweiten und dritten Art der Gotteserkenntnis in dem weiteren Verlaufe des „Buches" nicht mehr die Rede ist.

[132]) z. B. De intellectu cap. 1 § 7. De sensu cap. 24 § 1.

[133]) Vgl. hierüber z. B. noch De intellectu cap. 2 § 4, cap. 3 § 8. De nichilo cap. 7 § 3.

pagiten berufen, aber nicht, wie mir scheinen will, und wie er trotzdem doch thut[134]), auf den bekannten Ausspruch des Sokrates von dem blossen Wissen um das Nichtwissen; denn dieser Ausspruch geht viel weiter, als Bovillus nach dem Obigen zugeben würde. Dass er trotzdem den Sokrates anführt, erklärt sich vielleicht daraus, dass dies, wie oben erwähnt, Cusanus thut. So viel steht fest, dass „docta ignorantia“ und „coniectura“ bei Bovillus den nämlichen Inhalt, aber nicht den nämlichen Umfang, wie bei Cusanus, haben. Ob jener in diesem letzten Punkte bewusst und absichtlich von diesem abgewichen, möchte ich eher verneinen, als bejahen, und annehmen, dass er die Lehre des Cusanus so, wie er sie als die seinige vorträgt, allerdings irrtümlich, aufgefasst hat. Eine derartige, unseres Erachtens irrige Auffassung der Lehre des Cusanus seitens des Bovillus brauchte uns nicht Wunder nehmen; noch jüngsthin hat man geglaubt, den Begriff „docta ignorantia“ im Sinne jenes ähnlich, wie dieser, auf „das Bewusstsein von der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens zur Erfassung der unendlichen Wahrheit“ einschränken zu sollen.

[134]) De nichilo cap. 11 § 9 (eigentlich § 7).

II.

Zur logischen Lehre von der Induction.

Geschichtliche Untersuchungen.

Von

Paul Leuckfeld in Charkow (Russland).

I. Aristoteles.

Schon von den Vorgängern des Aristoteles sind einige logische Fragen behandelt und dabei auch einzelne bemerkenswerthe Ideen entwickelt worden. Es hat aber keiner von den Philosophen dieser Periode systematisch auf dem Gebiete der Denklehre gearbeitet. Der Begriff der Logik selbst als einer besonderen philosophischen Wissenschaft wurde erst später, hauptsächlich durch die Untersuchungen des Stagiriten geschaffen.

Was speciell die Lehre von der Induction anbetrifft, so schreibt Aristoteles bekanntermassen dem Sokrates τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου zu. Der letztere hat aber den inductiven Schluss theoretisch nicht behandelt. Blos sein methodisches Verfahren bei der Gesprächsführung ist manchmal inductiv. Aber auch dies kann meistens nur dann behauptet werden, wenn der Begriff der Induction erweitert und gewissermassen verschwommen erscheint, wenn nämlich unter Induction nicht nur das Aufsteigen von einzelnen Fällen zu allgemeinen Sätzen verstanden wird, sondern auch die Bildung allgemeiner Begriffe aus Einzelvorstellungen sowie der höheren Begriffe aus den niederen[1]).

Dasselbe gilt auch von Plato. Es scheint sogar, dass er die Induction im strengeren Sinne des Wortes nie angewendet hat.

[1]) Vgl. weiter unten Anm. 101.

Nur die Begriffsbildung durch Abstraction kann ihm mit Recht zugeschrieben werden, und man findet auch in seinen Dialogen theoretische Bemerkungen über dieses Verfahren, die Plato freilich jedes Mal nur ad hoc macht[2]).

Selbst Aristoteles, welcher gewöhnlich der Begründer der Wissenschaft der Logik genannt wird, widmet der Lehre vom Inductionsschlusse kaum einige Zeilen. Er will die Formen der wirklich zur ἐπιστήμη bringenden Beweisführung darstellen. Darin besteht die Hauptaufgabe des ganzen Organon, und die Untersuchungen über einzelne Fragen sind bei dem Stagiriten im Allgemeinen von diesem Hauptzwecke beherrscht[3]). Nun ist aber nach Aristoteles jeder Beweis überhaupt syllogistisch. Die Formen der Beweisführung sind für unseren Philosophen immer syllogistische Formen, und er bearbeitet daher die Lehre vom Syllogismus mit der grössten Sorgfalt. Doch nicht jeder Syllogismus sei ein wirklicher Beweis. Um dies zu sein, müsse der Schluss auf unbedingt wahren Prämissen beruhen. Manchmal gelten uns freilich die Prämissen für gewiss, weil sie ihrerseits aus höheren wahren Prämissen gefolgert sind. Man dürfe aber nicht denken, dass solche Beweisführung in's Unendliche aufsteigen könne. Alles Wissen geht am Ende von Sätzen aus, die als unbeweisbar anerkannt werden müssen. Das sind die ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως, und sie werden vermöge der Induction festgestellt. Diese Ideen mussten den Aristoteles zur Betrachtung auch des inductiven Schlusses führen. Und ausserdem will er natürlich neben den vollkommenen Formen des Beweises auch die von seinem Standpunkte aus unvollkommenen Schlussarten behandeln. Gleichwol gehört bei ihm die Lehre von der Induction nicht unmittelbar zur Theorie der Beweisführung. Das inductive Verfahren findet ja nicht beim Beweisen selbst statt, sondern nur beim Festsetzen der Principien, der höchsten Daten, die, wenn es sich um eine vollständige Argumentation der wissenschaftlichen Sätze handelt, unbedingt benutzt werden müssen. Für

---

[2]) Vgl. ibid.

[3]) Dieser allgemeinen Tendenz widerspricht der streng formale Charakter der ersten Analytik durchaus nicht.

die Logik des Aristoteles war also die Frage von der Induction blos von secundärem Interesse.

Diese kurz geschilderten allgemeinen Ansichten über den Syllogismus und den epagogischen Schluss geben uns zunächst das Gebiet an, worauf die Induction nach Aristoteles beschränkt werden soll: handelt es sich nämlich um die ἐπιστήμη, so sollen nur die ἀρχαί inductiv nachgewiesen, andere Sätze aber syllogistisch deducirt werden.

Ferner ist damit der allgemeine Standpunkt bestimmt, von welchem aus Aristoteles den Inductionsschluss betrachten konnte. Ein wirklicher Beweis ist immer ein Syllogismus. Die Induction kann also nur zu den logisch unvollkommenen Formen gehören. Und Aristoteles bespricht auch den inductiven Schluss unter den unvollkommenen Beweisarten[4]). Um einen Werth zu haben, muss die ἐπαγωγή jedoch wenigstens der vollkommenen Schlussform des Syllogismus einigermassen angenähert werden. Der inductive Schluss kann ja auf eine syllogistische Figur zurückgeführt werden. Selbstverständlich aber muss auch eine solche Schlussart theoretisch geringere Bedeutung haben, als ein schlechthin syllogistischer Beweis, obschon uns gewöhnlich die Induction zwingender zu sein scheint[5]).

Nehmen wir an, es seien drei Termini: A—langlebend, B—gallenlos, Γ—das einzelne Gallenlose, — Mensch, Pferd, Maulthier u.s.w., gegeben. Das B—gallenlos sei der Mittelbegriff. Dann haben wir den Syllogismus:

Das Gallenlose ist langlebend (B ist A).

---

[4]) S. Anal. pr. II, 23, p. 68b 8ff.: in den nächst folgenden Capiteln werden παράδειγμα, ἀπαγωγή, ἔνστασις, εἰκός und σημεῖον behandelt. — Die vollständige Induction (und Anal. pr. II, 23 ist bekanntlich von der unvollständigen gar keine Rede), bei welcher der Schluss, nach Aristoteles, durchaus nothwendig gezogen wird, gilt demselben jedoch für eine verhältnissmässig unvollkommene Beweisart: φύσει μὲν οὖν πρότερος καὶ γνωριμώτερος ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός, ἡμῖν δ' ἐναργέστερος ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς (Anal. pr. II, 23, p. 68b 35). Vgl. Arch. für Gesch. d. Philos. 1892, V 3, M. Consbruch 'Επαγωγή u. Theorie d. Ind. bei Arist. p. 311 Anm. 11, p. 313.

[5]) Vgl. Top. I, 12, p. 105a 16; VIII, 2, p. 153a 18.

Der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind gallenlos (Γ B).

Der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind langlebend (Γ A).

Bei denselben Begriffen würde aber der inductive Schluss eine andere Form haben müssen:

Der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind langlebend (Γ A).

Der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind gallenlos (Γ B).

Alles Gallenlose ist langlebend (A B).

Bei der Induction, behauptet nun Aristoteles, wird im Schlusssatze vermittelst des einen[6]) von den äussern Termini Γ (das einzelne Gallenlose, Mensch, Pferd, Maulthier u. s. w.), der andere A (langlebend) vom Mittelbegriffe B (das Gallenlose) prädicirt[7]).

---

[6]) Nämlich des Terminus minor.

[7]) Vgl. Anal. pr. II, 24, p. 169a16. — G. Grote will (Aristotle. Lond. 1872. I, 269 Anm. a) beweisen, dass 68b20 statt μακρόβιον das Wort ἄχολον stehen müsse. Er behauptet .... „the word μακρόβιον .... is neither consistent with the context, nor suitable for the point which Aristotle is illustrating". Im aristotelischen Beispiele sollte also A das Langlebende, B das Gallenlose, Γ aber nicht das einzelne Langlebende (Mensch, Pferd, Maulthier u. s. w.), sondern das einzelne Gallenlose (jedoch ebenfalls Mensch, Pferd, Maulthier u. s. w.) bezeichnen. Doch scheint diese Frage für die Erklärung des philosophischen Sinnes der Stelle keine Bedeutung zu haben. Die A, B und Γ sollen ja Termini eines Syllogismus sein. Damit ist schon gesagt, dass der Begriff B dem A und Γ wiederum (genauer — jeder von den durch das Γ bezeichneten Begriffen) dem B und folglich auch dem A untergeordnet sind. (Denn Aristoteles gilt der Modus barbara überhaupt als Grundtypus eines Syllogismns, und es wird bei ihm gewöhnlich ein solches Verhältniss der Termini vorausgesetzt. Im gegebenen Falle hat man auch einen Schluss des genannten Modus vor sich.) Und dies wird sogar von Aristoteles durch Hinzufügung des τὸ δ' ἐφ' ᾧ (sc. τὸ δ' ἐφ' ᾧ τὸ A κατηγορεῖται B. Arist. op. ed. ac. Reg. Bor. v. V. Ind. arist. v. Bonitz p. 268a13—31, a57—b6), ἐφ' ᾧ δὲ nachdrücklich betont (68b41—69a2 werden unter Γ und Δ Vorstellungen, die dem Begriffe B coordinirt sind, verstanden, und dem entsprechend ist das Verhältniss auch anders ausgedrückt: ἐφ' ᾧ δὲ Γ .... τὸ δ' ἐφ' ᾧ Δ ....). Im Grunde genommen muss also A das Langlebende, B das Gallenlose und eben damit Langlebende, endlich, Γ das einzelne, was gallenlos und langlebend ist (Mensch, Pferd, Maulthier u. s. w.) bezeichnen. Offenbar konnte nun Aristo-

Es ist also klar, dass der inductive Schluss eigentlich zur dritten Figur des Syllogismus gehört (ΓA, ΓB; ergo, BA). Die-

teles ἔστω .... Γ τὸ καθ' ἕκαστον ἄχολόν τε καὶ μακρόβιον, oder kürzer ἔστω .... Γ τὸ καθ' ἕκαστον ἄχολον und ἔστω .... Γ τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον sagen, und der Sinn seiner Worte würde in allen drei Fällen gleich bleiben. Die letztere Bezeichnung ist nur gewissermassen unbestimmt (wie auch 69a26 der höhere Begriff — ἀρετή anstatt des niederen — δικαιοσύνη angeführt wird): da nämlich A — μακρόβιον ein höherer Begriff sein soll, so ist es möglich, dass auch solche Wesen existiren, die freilich μακρόβια, doch aber keine ἄχολα sind. Grote scheint der Zusammenhang der zwei nächst folgenden Sätze: τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ A· πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον, sonderbar zu sein. „The reason thus assigned (in the particle γάρ) is, sagt er, irrelevant and unmeaning if Γ designates τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον." Möge aber das Wort μακρόβιον durch ἄχολον ersetzt werden oder nicht, diese Stelle muss wohl auf folgende Weise erklärt werden. Aristoteles will den inductiven Schluss mit dem Syllogismus, der bei denselben Begriffen construirt wird, vergleichen. Es werden drei Termini A (langlebend), B (gallenlos und langlebend), Γ (das einzelne Gallenlose und Langlebende, Mensch, Pferd, Maulthier u. s. w.) angegeben, wobei B das μέσον sein soll. Eben damit sind auch zwei Sätze BA (Das Gallenlose ist langlebend) und ΓB (der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind gallenlos) gegeben. Vom Schlusssatze des Syllogismus ΓA (der Mensch, das Pferd, das Maulthier u. s. w. sind langlebend) ist also bis auf die Worte: τῷ δὴ Γ ὅλῳ .... noch keine Rede. Nun kommt Aristoteles zur Charakterisirung des inductiven Schlusses. Für den Obersatz gilt aber bei der ἐπαγωγή der Schlusssatz des Syllogismus. Diese Prämisse giebt auch Aristoteles gleich an: τῷ δὴ Γ ὅλῳ ὑπάρχει τὸ A. Dabei hatte er noch zu erklären, wo er den Satz ΓA hernimmt und welche Rolle im Syllogismus derselbe spielt. Um dies zu erfüllen, müsste Aristoteles alle Sätze des Syllogismus angeben. Statt dessen weist er kurz nur auf den Obersatz des Syllogismus BA hin und deutet durch das γάρ an, es sei der Satz ΓA aus dieser Prämisse (BA) gefolgert: πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον. Bei der Induction ist der Untersatz dem Untersatze des Syllogismus ΓB gleich. Ἀλλὰ καὶ τὸ B, τὸ μὴ ἔχειν χολήν, fährt Aristoteles fort, παντὶ ὑπάρχει τῷ Γ ...... Ist endlich unter dem Γ im Grunde genommen weder das einzelne Langlebende noch das einzelne Gallenlose, sondern überhaupt das einzelne Gallenlose und eben damit Langlebende zu verstehen, so verliert auch die von Grote bei der Begründung seiner Conjectur aufgeworfene Frage ihre Bedeutung, ob die Möglichkeit des Schlusses durch Coextensität des Γ — τὸ καθ' ἕκαστον μακρόβιον oder des Γ im Sinne τὸ καθ' ἕκαστον ἄχολον mit dem B (vgl. weiter unten) bedingt sei. Vgl. Leuckfeld Zu Arist. Anal. pr. II, 23, 68b15—25 (Philologische Rundschau Bd. II, Buch 2. Moskau 1892. Russisch). Dagegen Consbruch 308—310. Um nun die aristotelische unbestimmte Bezeichnung zu vermeiden, doch aber kurz zu sein, habe ich im Beispiele für das Γ die Bedeutung „das einzelne Gallenlose" angenommen.

selbe führt Aristoteles bekanntlich (wie auch die zweite) durch Umkehrung der Prämissen auf die erste zurück. In der dritten Figur wird nun der Untersatz gewöhnlich blos per accidens convertirt, und demnach muss hier auch der Schlusssatz ein partikulärer sein. Durch Induction sollen aber allgemeine Sätze nachgewiesen werden. Bei der ἐπαγωγή müssen daher Subject und Prädicat des Untersatzes solcher Art sein, dass nicht nur, wie gewöhnlich, die conversio per accidens, sondern die einfache Umkehrung möglich sei. Sie müssen ihrem Umfange nach einander gleich sein. Dabei soll im Untersatze eines inductiven Schlusses der Mittelbegriff nach der Formel der dritten Figur Subject und der Terminus minor Prädicat sein. Der Terminus medius bei der Induction ist die bezügliche Gesammtheit der durch Erfahrung gewonnenen Einzelvorstellungen. Soll also die ἐπαγωγή logisch richtig sein, so muss alles Einzelne aufgezählt sein, was im Terminus minor enthalten ist oder, mit andern Worten, wovon im Schlussatze etwas behauptet wird. Im Grunde genommen, will Aristoteles nur sagen, dass die Induction eine durchaus vollständige sein müsse [8]).

Es darf auch freilich nicht übersehen werden, dass Aristoteles in der Topik, wo es sich um die διαλεκτικοὶ καὶ πειραστικοὶ λόγοι handelt, auch einige Bemerkungen über die unvollständige Induction gemacht hat [9]). Seiner Ansicht nach kann man diese anwen-

[8]) Vgl. c. 24, 69a 16. — „Es verdient übrigens hervorgehoben zu werden, dass Aristoteles, wo er von Induction redet, kaum jemals daran denkt, aus der Beobachtung von Einzelfällen im eigentlichen Sinne einen allgemeinen Satz abzuleiten. Seine Beispiele beziehen sich meist auf die Speciesbegriffe, und er fasst nicht Einzelthatsachen zu einem untersten Begriffe, sondern specielleren Begriffe zu einem allgemeineren zusammen, beziehungsweise specielle Regeln zu einer allgemeinen." Sigwart Logik. Bd. II (2te Aufl.) p. 406.

[9]) Im Grunde genommen hat man schon im παράδειγμα (Anal. pr. II, 24, 68b 38 69a 19), wie dasselbe bei Aristoteles beschrieben wird, eine unvollständige Induction. Es kann nämlich auf folgendes Schema zurückgeführt werden:

I. Der Krieg der Thebaner gegen die Phocäer war ein Uebel (ΔA).
Derselbe war ein Grenzkrieg (ΔB).
Also ist ein Grenzkrieg ein Uebel (BA).

II. Ein Grenzkrieg ist ein Uebel (BA).

den, wenn wir von Sätzen, die nicht streng bewiesen sind, auszugehen gezwungen werden. Verfahren wir aber bei der ἐπαγωγή auf eine solche Art, so müssen wir immer wenigstens darauf Acht geben, dass dabei keine ἐνστάσεις, d. h. Fälle, die unserer Behauptung widersprechen würden, vorkommen[10]).

Induction und Syllogismus sind die zwei Wege, auf welchen wir unser Wissen zu beglaubigen suchen. Beim Syllogismus gehen wir vom Allgemeinen aus, bei der ἐπαγωγή aber vom Einzelnen, um zu allgemeinen Sätzen zu gelangen[11]).

Die aristotelische ἐπαγωγή muss natürlich unläugbare Sätze zum Resultate haben. Das Verfahren an sich ist aber gewissermassen steril. Es kann mit Recht verlangt werden, dass eine Schlussformel, als solche, zur Erweiterung der Kenntnisse oder wenigstens zu

---

Ein Krieg der Athener gegen die Thebaner ist ein Grenzkrieg (ΓΒ).
Also ist ein Krieg der Athener gegen die Thebaner ein Uebel (ΓΑ).

Offenbar ist nun der erstere Schluss ein epagogischer (was eigentlich auch aus der aristotelischen Definition des παράδειγμα hervorgeht. Vgl. Anal. post. I, 1, 71a9. Auch Rhet. I, 2, 1356b2—1357b36; II, 20, 1393a25; 1394a9; c. 25, 1402b16) und ist die Induction in einem solchen Falle keine vollständige (dies deutet Aristoteles Z. 16—19 auch selbst an). — Auch das σημεῖον ist (c. 27, 70a3—b38. Vgl. Rhet. I, 2, 1357b1—25), wenn es zur dritten Figur des Syllogismus gehört, eine unvollständige Induction:

Pittakus ist tugendhaft. ΓΑ.
(Pittakus ist weise. ΓΒ.)
Die Weisen sind tugendhaft. ΒΑ.

10) Top. II, 2, 109b13—29; VIII, 2, 157a34—b33; c. 8, 160b1.

11) Anal. pr. II, 23, 68b13, 30—37. Anal. post. I, 1, 71a1; c. 18, 81a38. Top. I, 8, 103b1; c. 12, 105a10. Eth. Nic. I, 2, 1095a30; VI, 3, 1139b26. Rhet. I, 2, 1356a35. — Es ergiebt sich nun offenbar, dass bei Aristoteles einerseits Syllogismus und Induction coordinirte Begriffe sind, andrerseits aber dass der Begriff einer ἐπαγωγή dem Begriffe eines Syllogismus subordinirt sein muss (vgl. Consbruch 304—308). Zu diesem Widerspruch wird Aristoteles durch die zweifache Auffassung des συλλογισμός geführt. Der letztere ist nämlich für ihn: a) überhaupt ein syllogistischer Schluss, b) ein logisch vollkommener Syllogismus der ersten Figur (und nämlich des Modus barbara). — Der Gedanke, die Inductionsschlüsse nicht formell, sondern durch den Causalbegriff zu begründen, ist dem Aristoteles ganz fremd. Vgl. Consbruch 305—306, 310—311. Dageg. Trendelenburg II, 371 Anm. (vgl. Erl. zu d. El. d. ar. L. 3. Aufl. p. 79—80. Auch Ueberweg Syst. d. Log. 5. Aufl. herausg. v. Jürgen Bona Meyer p. 424).

deren Begründung diene. Wenn übrigens ein Schluss (wie es schon Aristoteles vom Syllogismus behauptet) blos durch seine Prämissen begründet und aus denselben nothwendig gezogen werden soll, so kann er überhaupt nur das deduciren, was in den Vordersätzen (wenigstens implicite) schon gegeben ist, und insofern nichts Neues enthalten. Und dies muss auch stets der Fall sein, denn die logische Form an sich würde sonst die Conclusion unmöglich garantiren können. Beim Schliessen kann also die Erweiterung der Kenntnisse kaum darin bestehen, dass etwas, was in den Prämissen nicht als Behauptung enthalten ist, erörtert wird. Selbst im Vergleich mit jedem einzelnen seiner Vordersätze, ist der Schluss bei weitem nicht immer im erwähnten Sinne neu. In der ersten syllogistischen Figur, auf die man die übrigen zu reduciren pflegt, $\frac{\begin{array}{c}M-P\\ S-M\end{array}}{S-P}$, soll das S, laut dem Untersatze, M sein, so dass S — P vorher im Obersatze (M — P) behauptet wird. Und auch im Vergleich mit S — M ist das S — P nichts Neues, falls das Urtheil M — P ein analytisches und also das Prädicat P im M enthalten ist[12]). Vielmehr sollen die Kenntnisse durch den Process des Folgerns blos insofern erweitert werden, dass dabei etwas, was in den Prämissen (implicite) vorhanden ist, was aber nicht speciell berücksichtigt worden, hervorgehoben wird. Construiren wir z. B. den Syllogismus $\frac{\begin{array}{c}M-P\\ S-M\end{array}}{S-P}$, so heisst es noch nicht, dass wir uns im Satze M — P unter M auch speciell S und in S — M unter M auch P vor dem Schliessen gedacht haben[13]). Damit eine Erweiterung der Kenntnisse doch stattfinde, muss der Schluss von seinen Prämissen jedenfalls verschieden sein. Mit andren Worten,

---

[12]) Dasselbe gilt auch vom negativen Syllogismus: $\frac{\begin{array}{c}\text{M ist nicht P}\\ S-P\end{array}}{\text{S ist nicht P}}$. Das S ist M: das im Obersatze Ausgesagte bezieht sich schon auf das S. Und soll das Urtheil „M ist nicht P" ein analytisches sein, so ist die Negation des Prädicats P vor dem Schliessen im S — M gegeben.

[13]) Vgl. Anal. pr. II, 21, 67ª 33.

es muss ein Unterschied da sein zwischen S und M (soweit es sich um den Obersatz handelt) und ferner zwischen P und M, denn sonst würde der Schlusssatz mit dem Untersatze zusammenfallen [14]). Dabei kann es sich erstens um eine sachliche Verschiedenheit des Schlusssatzes von den Prämissen handeln. Wird nun das S—P in Vergleich mit dem M—P gezogen, so besteht die Frage darin, ob durch das M ein, dem Denkprocesse gegenüber, äusseres Object (ein Einzelding oder eine Menge von Dingen, oder auch deren Beschaffenheiten u. s. w.), welches mit dem S zusammenfallen soll, bezeichnet wird. Das S aber kann nicht ausserhalb des M liegen. Sonst würde die Substitution, durch die der Schluss vollzogen wird, unmöglich sein. Dasselbe muss (soweit vom Umfange der Begriffe die Rede ist) im M enthalten sein, wobei freilich das letztere (M) nur in seltenen Fällen (wenn z. B. das M—P ein singulares Urtheil ist) durch das S erschöpft sein kann. Was aber den Terminus major und den Mittelbegriff anbetrifft, so ist P von M manchmal auch ganz verschieden, wenn nämlich M—P ein synthetisches Urtheil ist [15]). Ferner kann von einem logischen

[14]) Sollte das S mit dem M in unserem Denkprocesse von vornherein zusammenfallen, so hätten wir: $\frac{\begin{matrix}S-P\\S-S\end{matrix}}{S-P}$. Gesetzt P = M, so wird der Syllogismus folgendermassen lauten: $\frac{\begin{matrix}P-P\\S-P\end{matrix}}{S-P}$. Wenn endlich S = M = P = A ist, so bekommen wir: $\frac{\begin{matrix}A-A\\A-A\end{matrix}}{A-A}$. Und offenbar findet in diesen drei Fällen überhaupt kein Schliessen, sondern blos ein Wiederholen des im voraus Gegebenen statt.

[15]) Vergleicht man in den übrigen Fällen M und P ihrem Inhalte nach, so hat man: $P < M$, oder $P = M$. Dem Umfange nach muss aber selbstverständlich das $P > M$, oder $= M$ sein. Soll der Syllogismus ein negativer sein $\frac{\begin{matrix}\text{M ist nicht P}\\S-M\end{matrix}}{\text{S ist nicht P}}$, so bleibt das Verhältniss zwischen S und M dasselbe. Und was die Sätze S—M und „S ist nicht P" anbetrifft, so kann man in Bezug auf diese nur dann in's Reine kommen, wenn das M nicht einfach mit dem P, sondern mit der Negation „nicht —P" in Vergleich gezogen wird. Nehmen wir an, das „M ist nicht P" werde synthetisch behauptet. Das M enthält dann nicht das „nicht —P". Wenn aber der Obersatz ein analytisches Ur-

Unterschiede zwischen S, M und P die Rede sein. Im Modus barbara ist gewöhnlich das S dem M und dieses dem P untergeordnet. Selbstverständlich ist aber auch ein anderes Verhältniss der Termini möglich. Es kann endlich auch ein Fall vorkommen, wo die Prämissen dem Schlusssatze sachlich und logisch gleich sind, der Unterschied aber ein blos psychologischer ist, z. B. wenn identische Begriffe als Termini benutzt werden, die ihrem Inhalte und Umfange nach mit einander zusammenfallen, in denen aber verschiedene Momente (Merkmale, Relationen) besonders hervorgehoben werden, so dass eine psychologische Ungleichheit doch stattfindet. Je mehr sich nun der Schluss von den Vordersätzen unterscheidet, desto umfangreicher werden beim Folgern unsere Kenntnisse erweitert. Auch damit eine Schlussformel zur Begründung der Kenntnisse dienen könne, muss dasjenige, was erschlossen wird, offenbar von den Prämissen verschieden sein[16]. Sollte das letztere nicht der Fall sein, so würde man, statt etwas zu beweisen, nur ein und dasselbe wiederholen. Und wiederum je weiter der Unterschied geht, desto grösser ist der Gedankenkreis, aus welchem die zur Bestätigung eines Satzes nöthigen Ideen entnommen werden und insofern desto erfolgreicher das Verfahren. Bei der sogenannten vollständigen Induction ist nun die Conclusion vom Obersatze am allerwenigsten verschieden.

A, B, C, D, E . . . (alle S) — P
Die S (alle S) — A, B, C, D, E . . . .
S — P.

Da der Obersatz A, B, C, D, E . . . . alle S aufgezählt enthält, gehört der Schluss zu den seltenen Fällen, wo der Terminus medius dem minor und also die Conclusion dem Obersatze sachlich gleich ist[17]. Und was das logische Verhältniss der Termini anbe-

---

theil ist, so wird die Negation des P schon im M gegeben und seinem Inhalte nach muss das „nicht — P“ <, oder = M und dem Umfange nach (d. h. Dinge, von denen das P nicht prädicirt werden kann) >, oder = M sein.

[16]) Obgleich man das zu Erschliessende eigentlich in den Prämissen implicirte schon behauptet, wird der Schluss doch zu keinem Cirkelbeweis. Vgl. Benno Erdmann Logik. Bd. I. Halle a. d. S. 1892. § 537 ff.

[17]) Das Verhältniss des P zum Mittelbegriff (und eben damit auch der Conclusion zum Untersatze) ist ein gewöhnliches: P >, oder = A, B, C, D, E . . . .

langt, so sind die A, B, C, D, E .... dem S untergeordnete Einzelvorstellungen (oder, wie es bei Aristoteles gewöhnlich der Fall ist, niedere Begriffe). Dabei ist aber zu beachten, dass A+B+C+D +E... den ganzen Umfang der S ausmachen und der Schlusssatz (wie auch die Vordersätze) eben ein Umfangsurtheil ist, wo „das Subject als Inbegriff seiner Arten oder Exemplare (und nicht als Inbegriff seiner Prädicate) auftritt“ [18]).

Schon hieraus folgt, dass die ἐπαγωγή selten brauchbar und gerade in den interessantesten Fällen nicht anzuwenden ist. Offenbar kann durch diese blos ein „registrirend Allgemeines“ erhalten werden, das „nur die Gesammtheit des Besonderen, aus dem es thatsächlich entsprungen ist, umfasst“, über das letztere aber nicht hinaus- und auf dasjenige, was es möglicherweise noch geben kann, nicht hinübergeht [19]). Dagegen sind die meisten und wichtigsten wissenschaftlichen Sätze ganz anderer Natur. Bemerkenswerth ist dabei, dass Aristoteles, wie gesagt, die Induction für ein Hülfsmittel

---

[18]) B. Erdmann § 314 ff. — Selbstverständlich ist das S im angeführten Syllogismus nur „registrirend allgemein“ (B. Erdmann § 539 ff.). Wird dasselbe nun blos als eine bestimmte Reihe von Einzelvorstellungen gedacht und werden diese Einzelvorstellungen zu keinem besonderen Begriffe verbunden (obzwar z. B. „die Welttheile“ ein registrirend Allgemeines ist, wird es gewöhnlich als Begriff, dem „Europa“, „Asien“, „Afrika“, „Amerika“ und „Australien“ subordinirt sind und nicht einfach als „Europa + Asien + Afrika + Amerika + Australien“ gedacht. Dies geht schon daraus hervor, dass sich die Idee eines Welttheils auch einzeln auf Europa oder Asien u. s. w. beziehen kann und ein analytisches Urtheil „Europa ist ein Welttheil“ möglich ist), so kann statt des S das A, B, C, D, E .... substituirt werden:

A, B, C, D, E .... — P
A, B, C, D, E .... — A, B, C, D, E ....
―――――――――――――
A, B, C, D, E .... — P.

Dann ist das aber kein Schluss, sondern blos ein Wiederholen des Obersatzes. Und was denjenigen Process, durch welchen die erste Prämisse A, B, C, D, E .... — P gewonnen wird, anbetrifft, so ist es offenbar eine Copulation (vgl. B. Erdmann § 539 ff.), auf die dabei die ganze ἐπαγωγή zurückgeführt werden muss. — Wird aber der Umstand, dass „die Verbindung zweier Begriffe“ S — P doch erst bei der Induction „gestiftet und als gültig erwiesen wird“, als ausschlaggebend betrachtet, so kann auch insofern behauptet werden, dass „Das Neue, das der Schlusssatz gegenüber den bekannten Prämissen enthält, ... bei συλλογισμός und ἐπαγωγή ganz dasselbe ist“ (Consbruch 313—314).

[19]) B. Erdmann § 539 ff.

zum Fortsetzen der ἀρχαί erklärt. In diesen aber könnte es sich schwerlich blos um registrirend Allgemeines handeln.

Im Grunde genommen sind wir also, wenn allgemeine Sätze epagogisch zu gewinnen sind, fast jedes Mal genöthigt, uns nur mit einer unvollständigen Induction zu begnügen. Aristoteles will aber bei deren Behandlung an dem allgemeinen streng formalen Standpunkt, von welchem aus er die ἐπαγωγή überhaupt betrachtet, festhalten. Die unvollständige Induction ist für ihn, ebenso wie die vollständige, nur ein formales Bearbeiten des gegebenen Materials. Die Conclusion soll unmittelbar aus diesem hervorgehen und bloss durch die vorhandenen Einzelfälle begründet werden, ohne dass man sich dabei von irgend einem Principe a priori leiten liesse[20]). Wenn man sich aber blos auf das Aufzählen der Einzelfälle beschränkt, so kann eine Induction, wo das Material ja unvollständig bleibt, nur höchst unsichere Schlüsse geben. Ein Gegenfall widerlegt den Schlusssatz. Sucht man auch alles Einzelne, was zugänglich ist, womöglich in Betracht zu ziehen, so kann man doch nie überzeugt sein, dass auch wirklich kein Gegenfall vorkommen werde. Und diese Unvollkommenheiten des Verfahrens will auch Aristoteles selbst nicht leugnen[21]). Er empfiehlt daher die grösste Vorsicht bei dem Formuliren der inductiv festgestellten Sätze. Wenn eine ἔνστασις nachgewiesen ist, so solle man nämlich versuchen, den Satz anders auszudrücken und für ihn einen neuen Subjectbegriff, in welchem der Gegenfall nicht enthalten ist, zu finden[22]). Und so bleibt die Lehre von der unvollständigen Induction bei Aristoteles in ihrer primitiven Form unentwickelt.

Trotz alledem ist die geschichtliche Bedeutung seiner Erwägungen über den epagogischen Schluss eine ungeheuer grosse. Die Frage vom rein formalen Inductionsverfahren hat Aristoteles im wesentlichen erschöpft; dabei war er der erste, der die Theorie der Induction überhaupt behandelt hat, und wie die Lehre bei ihm im Allgemeinen auch kurz und unbearbeitet geblieben sein mag, durch dieselbe ist doch eine Reihe von Fragen, die die Logik

---

20) Allenfalls vom Princip der Causalität.

21) Anm. 10.

22) Top. VIII, 2, 153a18—b33.

zu lösen hat, angedeutet worden. Ebendamit aber hat Aristoteles seinen Nachfolgern eine bestimmte Richtung vorgezeichnet, und selbst die Reaction der englischen Philosophen gegen die im Organon gegebene Auffassung der ἐπαγωγή war, wie man es auch a priori erwarten sollte, gewissermassen grade von seinen Ideen verursacht und beherrscht.

II. Baco von Verulam und seine Nachfolger.

Die Inductionstheorie des Aristoteles ist, wie wir gesehen haben, wirklich mangelhaft. Nichtsdestoweniger blieben die Philosophen des Mittelalters in der Betrachtung des epagogischen Schlusses dem Schöpfer der Logik im allgemeinen treu, wobei freilich die Theorie der Induction fast gar nicht behandelt wird. Die Unvollkommenheiten der aristotelischen Lehre suchen nun Baco von Verulam und seine Nachfolger zu vermeiden, indem sie sich vornehmen, eine völlig neue Theorie der Induction zu entwickeln. Während Aristoteles sich in der Analytik blos für die vollständige Induction interessirte, welche, wie gesagt, auch thatsächlich ein wenig erfolgreiches Verfahren ist und nur ausnahmsweise angewendet werden kann, und die unvollständige bei ihm blos in der Topik besprochen wird, machten die englischen Philosophen im Grunde genommen immer die letztere zum Gegenstande ihrer Betrachtungen, obwohl in ihren Werken die Bezeichnung „unvollständige Induction" überhaupt sehr selten vorkommt. Und damit es bei der unvollständigen Induction möglich wird, von einzelnen Beobachtungen zu allgemeinen Sätzen sicher aufzusteigen, wird für dieselbe das Princip der Causalität zur Basis genommen, wodurch diese Induction aber den formalen Charakter[23]) verliert, sich zu einem complicirteren (im Vergleich mit einer einfachen Folgerung) Verfahren entwickelt und ihre Anwendung auf Fälle beschränkt wird, in denen es sich um Causalsätze handelt. Das

---

[23]) Streng genommen kann von einem Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen nur da die Rede sein, wo das Inductionsverfahren wirklich formell bleibt. Wenn man aber die Schlüsse durch das Causalprincip begründet, so spielt das letztere die Rolle einer Prämisse, aus welcher Sätze von geringerer Allgemeinheit gefolgert werden. Dageg. B. Erdmann § 546 ff.

Verfahren selbst soll dementsprechend nicht in einfachem Aufzählen der Einzelfälle bestehen, sondern vom allgemeinen Causalbegriff geleitet werden; die Vertreter der Reaction gegen die Lehre des Aristoteles arbeiteten auch daran, die neuen methodischen Regeln festzustellen. Dabei scheinen die englischen Philosophen, deren Interesse für die Logik wohl hauptsächlich in naturwissenschaftlichen Betrachtungen fusste, die Induction zu überschätzen: während nämlich Aristoteles den Syllogismus für die einzig vollkommene Beweisart anerkennt, sind sie gewöhnlich geneigt zu erklären, dass die Induction das einzige methodische Hilfsmittel sei, welches einen wirklich hohen Werth für die Erkenntniss habe.

Erst allmälig aber verlässt man den formalen Standpunkt und wird sich der Bedeutung, die die Causallehre für die Induction haben kann, klar genug bewusst: es ist bei Baco und seinen Nachfolgern die Tendenz bemerkbar, den inductiven Schlüssen doch auch eine rein formale Beweiskraft zu geben, und dementsprechend wird die Lehre vom methodischen Verfahren erst allmälig ausgearbeitet.

1. Baco.

Baco von Verulam geht bekanntlich von einer allgemeinen Idee des menschlichen Wissens aus, welche Aristoteles und den Gelehrten des Mittelalters fremd war. Indem er behauptet, dass der Mensch über die Natur nur durch seine Kenntnisse herrsche, will er auch das Wissen überhaupt als eine besondere Macht auffassen. Nun besitzen die Menschen, erklärt er, leider noch keine Kenntnisse, die, wenn es sich um das Beherrschen der Natur handelt, eine wirkliche Bedeutung haben könnten. Blos zufälliger Weise sind einige wichtige Erfindungen gemacht worden. Und wenn die Wissenschaften so unentwickelt geblieben seien, so liege der Grund nicht darin, dass etwa für dieselben zu wenig gearbeitet worden sei, sondern vielmehr darin, dass die Gelehrten und Philosophen einen falschen Weg eingeschlagen haben [24].

---

[24]) Nov. Org. lb. I, aph. 3, 5—8, 19, 73—74, 81, 122—125, 129; II, 4. De augm. scient. lb. I, — The works of Fr. Bacon ed. by Spedding, Ellis and Heath (vol. I, III, V—VII new. ed.). Lond. 1859—1870 vol. I, pag. 462—463. Distr. op. I, 144. Part. sec. delin. III, 549. Cog. et visa 591—595, 612. Vgl.

Der aristotelischen Erkenntnisstheorie gemäss wollten sie aus inductiv festgestellten höchsten Principien die wissenschaftlichen Sätze syllogistisch deduciren. Der syllogistische Beweis kann aber keinen reellen Werth haben. Congruiren die zwei Extreme mit dem Terminus medius, so müssen sie natürlich auch unter einander congruent sein. Und doch besteht der Syllogismus aus Sätzen, die Sätze — aus Worten, und die Worte sind nur Kennzeichen der Begriffe. Wenn also die Begriffe selbst, welche beim Schliessen die Grundlage bilden, verworren und ohne reifere Ueberlegung von den Dingen abstrahirt worden sind, so kann auch das darauf Gebaute kaum als etwas sicher Stehendes erklärt werden. Und insofern trägt der Syllogismus vielmehr dazu bei, die in den gewöhnlichen Begriffen liegenden Irrthümer zu befestigen, als die Wahrheit zu erörtern. Sollten sogar wirklich die allgemeinsten Lehrsätze, die beim Syllogisiren die Rolle der höchsten Prämissen spielen, empirisch richtig nachgewiesen worden sein, so könnte man doch in der That auch durch das Verfahren keine „mittlere Axiomen“ [25]), keine Sätze deduciren, welche verhältnissmässig nicht so allgemein wären. Denn der Syllogismus wie auch unser Wortschatz mit den ihm entsprechenden Begriffen, die man beim Folgern benutzen könnte, sind bei weitem der Subtilität der Natur nicht gewachsen. Durch das Construiren der syllogistischen Beweise kann die Macht des Menschen über die Natur nicht erweitert werden. Nur wenn es sich darum handelt, Einen zu überreden

---

Val. Term. 217—224. Fil. lab. s. form. inquis. 496—497. Aph. et cons. 794. Dieser Begriff des Wissens wird von Baco in seinen Werken stets hervorgehoben. Selbst der Titel Aph. de interpr. nat. et regno hominis (für N. O. lb. I. Und: Lib. sec. aph. de interpr. nat. s. de regno hominis) weist auf diese allgemeine Idee hin. Vgl. übrigens Kuno Fischer, Fr. Bacon und seine Nachf. 2. Aufl. p. 149—150. Ed. Grimm, Zur Gesch. d. Erkenntnissprobl. Von Bacon zu Hume p. 9—12. Was Baco's Ideen vom theoretischen Zwecke der Wissenschaft anbetrifft, s. Fr. Harms Gesch. d. Logik, Brl. 1881 p. 139.

[25]) In welcher Bedeutung der Terminus „Axiom“ in den baconischen Werken gebraucht wird, s. Grimm p. 22. Bacon's N. O. ed. by Th. Fowler. Oxford 1878 p. 189—191. D. Ausg. v. Spedding I, 136 Anm. 1. M. N. Bouillet Oeuvres philos. de Fr. Bacon. T. II, p. 468—469. Dagegen scheint Just. v. Liebig den Sinn dieses Wortes bei Baco missverstanden zu haben (Ueb. Fr. Bacon v. Ver. Münch. 1863. Vorrede p. VII).

oder beim Disputiren über den Gegner einen Sieg davon zu tragen, also in der Ethik, Politik und dergl. Wissenschaften ist der Syllogismus anwendbar [26]). Alle Hoffnungen sind nun nicht auf den Syllogismus, sondern auf die Induction zu legen. Blos bei diesem Verfahren kann das menschliche Wissen wirkliche Fortschritte machen [27]).

Die Dialektiker haben, nach Baco, die Lehre von der Induction bei weitem nicht genug bearbeitet. Das Verfahren ist ihnen eigentlich nur dem Namen nach bekannt. Wie sie sich die Sache ausgemalt haben, müsste es für reines Kinderspiel erklärt werden. Die wissenschaftlichen Sätze werden bei ihnen durch einfaches Aufzählen der Einzelfälle und ohne nöthige Elimination und Exclusion [28]) dargethan. Vermöge einer solchen Induction kann man womöglich wahrscheinliche Annahmen, durchaus aber keine sichere Schlüsse gewinnen. Denn es bleibt immer die Gefahr da, dass ein Gegenfall in der That sich noch auffinden liesse. Dabei wollen die Dialektiker gleich vom Anfang an zu den abstractesten „Axiomen" hinaufsteigen und blos in Bezug auf diese die Induction anwenden, was zu keinen richtigen Ergebnissen führen könne. Auch scheinen sie die inductiven Sätze durch eine zu geringe Anzahl von Einzelfällen zu begründen und ziehen blos das stets Auffallende in Betracht, ohne sogar dies aufmerksam und mühsam genug untersucht zu haben. Auf eine solche Art (oder vielleicht noch besser) verfährt der menschliche Geist, wenn er sich selbst überlassen ist und von keinem methodologischen Principe geleitet wird. Es muss ein neues inductives Verfahren ausgearbeitet werden [29]). Und da die Untersuchungen immer entweder ganz un-

---

26) N. O. I, 12—14, 19, 24, 29. 69. De augm. scient. V, 2, vol. I, p. 621. Distr. op. 135—136. Cog. et visa III, 606—608. Vgl. Instaur. magna. Praef. I, 128—129. Of the adv. of learn. book II, vol. III, p. 387—388. Vgl. übrigens The Letters of Fr. Bacon ed. by Spedding vol. VII. To Baranzan p. 375.

27) N. O. I, 14. De augm. scient. V, 2, vol. I p. 621. Distr. op. 136. Cog. et visa III, 607.

28) S. unten.

29) N. O. I, 17, 19—20, 22, 25, 69, 105. De augm. scient. V, 2, vol. I, p. 617—622; c. 4, p. 640. Distr. op. 136—137. Part. sec. delin. III, 554—555. Cog. et visa 606—608. Vgl. Of the adv. of learn. book II, p. 384—389. Vgl. auch

methodisch waren oder methodische Fehler enthielten, so muss alles, was auf dem Gebiete des Wissens bisher erreicht worden, aufs Neue geprüft und umgearbeitet werden[30]).

Die baconische Induction sollte also im Gegensatz zu der aristotelischen (nämlich der aristotelischen unvollständigen) Schlüsse liefern, die sicher wären und durch keine contradictorischen Instanzen widerlegt werden könnten. Dies sollte dadurch erlangt werden, dass man anders, als früher, nämlich nicht per enumerationem simplicem, sondern durch Elimination und Exclusion verfährt. Und auch die Beobachtungen, welche der Induction als Fundament dienen, sollten dabei erweitert und regulirt werden. Auf dem neuen Wege sollte man „die niederen" und ferner „die mittleren Axiomen" festzustellen suchen, um erst am Ende zu den höchsten Principien zu kommen.

Seine Aufgabe hat nun Baco von vornherein bedeutend beschränkt. Die neue Methode will er für eine universelle erklären. Er verlangt, dass sie auf allen Gebieten des menschlichen Wissens, anstatt des früheren Syllogismus, stets angewendet werde. Es handelt sich aber im N. O. bei ihm blos um ein Verfahren, durch welches „die Formen" der Beschaffenheit der Dinge entdeckt werden sollten. Baco meint, einer Natur, die man an den Objecten beobachtet, wie z. B. der Schwere, der Wärme, der Kälte, der weissen Farbe etc. entspreche eine besondere innere Beschaffenheit, die in den Dingen verborgen liegt. Diese Beschaffenheiten seien das wirklich Existirende im Gegensatz zu den Erscheinungen und werden

N. O. I, 54, 62, 64, 70, 73, 82, 95, 117. Instaur. magna. Praef. vol. I, p. 128—129. Redarg. phil. III, 583.

[30]) N. O. Praef. vol. I, p. 151—152. N. O. I, 97. Distr. op. 137—138. Die Kritik sollte dabei übrigens nicht nur auf diejenigen Fehler Rücksicht nehmen, welche in der falschen Methode wurzeln: der menschliche Geist, behauptet Baco, wird durch seine Natur selbst zu manchen Irrthümern verleitet, und auch diese sollen berücksichtigt werden. S. N. O. I, 38—71. De augm. scient. V, 4, vol. I, p. 643—646. Distr. op. 138—140. Part. sec. delin. III, 548—549. Val. Term. 241—242. Vgl. Of the adv. of learn. 394—397. — In De augm. scient. hat Baco bekanntlich auch den Plan einer neuen Encyklopädie der Wissenschaften geschildert und sich über den damaligen Zustand der einzelnen Wissenschaften geäussert. Vgl. Of the adv. of learn. Descr. globi intell. Distr. op. I, 134—135.

den Gegenständen zugeschrieben, insofern sie sich nicht auf den Menschen, sondern auf das Weltall beziehen, so dass solche Beschaffenheiten das Wesentliche eines Dinges ausmachen müssten. Augenscheinlich sucht sie Baco auf Schemen für die kleinsten Theile der Materie und Bewegungen dieser Theile zurückzuführen. Die Form soll die wahre Ursache einer äusseren Beschaffenheit sein, die natura naturans, der fons emanationis, das wirkliche Fundamentalgesetz[31]). Die Formerkenntniss soll nämlich die Macht des Menschen wirklich erweitern und für ihn das Mittel sein, den Dingen neue Beschaffenheiten zu geben. Die Darlegung der Inductionslehre fängt nun Baco mit den Worten an: „Inquisitio formarum sic procedit“ [32]). Der Theorie liegt bei ihm sein Formbegriff zu Grunde. Aus diesem will er die methodischen Regeln deduciren, und selbstverständlich können daher die letzteren blos dann Geltung haben, wo Sätze, in denen es sich um Formen handelt, nachgewiesen werden. Nur zufälliger Weise könnte es sich herausstellen, dass die Hülfsmittel, welche er empfiehlt, auch sonst anwendbar seien[33]).

---

31) Die Formen fallen, nach Baco, mit den platonischen Ideen, die von der Materie innerlich abgesondert sind, nicht zusammen. Auch sind es keine sympathiae et antipathiae rerum und keine occultae et specificae proprietates der Gelehrten des Mittelalters. Was die vier aristotelischen Ursachen betrifft, so sind die Formen der causa formalis zwar entsprechend, doch aber bei weitem nicht gleich: diese sollen all das Wesentliche eines Dinges ausmachen, jene nur die innere Grundlage einer den Dingen gehörenden Natur sein. (Der geschichtliche Zusammenhang der baconischen Causallehre mit der aristotelischen lässt sich natürlich doch nicht läugnen. Vgl. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon. Preuss. Jahrb. Bd. XII. 1863 p. 109—110.)

32) N. O. II, 11.

33) N. O. I, 50—51, 75; II, 1—20ff. De augm. scient. III, 4, vol. I, p. 550—551, 560—561, 564—568; cap. 5, p. 571, 573; cap. 6, p. 576. Vgl. N. O. I, 127. Norma hist. praes. Of the adv. of learn. book II, vol. III, p. 352 bis 366. Part. sec. delin. 553—557. Aph. et consilia 793—794. Fil. labyr., s. inquis. d. motu 639—640. Vgl. auch weiter unten Anm. 35. In den angezogenen Stellen werden die baconischen Ideen unter anderem dadurch verwickelt, dass das Wort „Schematismus“ in zweifacher Bedeutung gebraucht wird. Baco versteht darunter bald „ein moleculares Lagerungsverhältniss“, welches mit einer einzelnen Form identisch ist (De augm. scient. III, 4, p. 560, 566. Vgl. N. O. I, 50—51), bald aber auch (wie es H. Natge, Ueb.

Aber trotz des N. O. II, 11 (Anf.) ist sich Baco der Einschränkung der Inductionslehre nicht klar genug bewusst. Nach seiner Encyklopädie der Wissenschaften soll die Erforschung der Formen einen Theil der Metaphysik ausmachen. Indem nämlich Baco von der aristotelischen Aufzählung der Ursachen ausgeht, erklärt er, der Betrachtung der causa formalis und finalis solle die Metaphysik, der Behandlung der materiellen und wirkenden Ursache die Physik gewidmet werden[34]). Um consequent zu sein, müsste er also zugestehen, dass er methodische Hülfsmittel empfiehlt, die nur auf dem Gebiete der Metaphysik anzuwenden seien[35]). Das thut Baco aber nicht. Im Gegentheil sagt er sogar im N. O., man solle ja nicht glauben, es sei die Methode blos in der Naturphilosophie, die seiner Darstellung nach[36]) jedoch schon die beiden Theile der Metaphysik und die Physik enthält, brauchbar. Wie es sich in der alten Logik um all das menschliche Wissen, wenn vom Syllogismus die Rede war, handelte, ebenso sollen die neuen Regeln nicht nur

---

Fr. Bacons Formenlehre p. 40 formulirt) „die Summe aller molecularen Lagerungsverhältnisse eines concreten Körpers" (N. O. II, 1, 7, 9, 17. Oefters mit dem Attribut „latens") und also die Gesammtheit der einem Dinge gehörenden Formen. — Es muss hervorgehoben werden, dass der Unterschied der Begriffe des Wesens eines Dinges und des Gesetzes, aus welchem die Erscheinungen, welche durch das Wesentliche des Dinges verursacht werden, zu erklären sind, von Baco nicht ganz klar aufgefasst wird. Vgl. Natge. H. Heussler Fr. Bacon u. seine gesch. Stell. 97 ff. N. O. ed. by Fowler 53—59 u. d. Anmm. zum Text. Die Ausg. v. Spedding v. I. Gener. pref. 25—32. — Apelt sagt p. 153: „Da Bacon die Urbegriffe des Verstandes verwirft, so hat er keine leitenden Maximen für seine Inductionen." Wird aber die baconische Formenlehre und deren Bedeutung für die Inductionstheorie berücksichtigt, so bleibt der Sinn der Bemerkung, trotz dem p. 150 von Apelt Erörterten, unklar. — R. Ellis findet (v. I. Gener. pref. 28, 40—41), „the doctrine of Forms" sei „in some sort an extraneous part of Bacon's system". Ueber seine Beweisgründe s. Natge 28—30.

[34]) De augm. scient. III, 3, vol. I, p. 547.

[35]) Uebrigens gehören nach Baco zu den Formen auch die quantitativen Bestimmungen eines Dinges, und die letzteren werden in der Mathematik behandelt, die er freilich für einen Appendix zur Physik und Metaphysik erklärt. III, 6, p. 576—577. (Es ist jedoch bei ihm nirgends speciell davon die Rede, ob in dieser Wissenschaft die „neue" Induction anwendbar sei und wie man dabei verfahren solle.)

[36]) Nämlich die philosophia naturalis speculativa.

für die philosophia naturalis, sondern auch für Logik, Ethik und Politik, überhaupt für die sämmtlichen Wissenschaften gelten[37]). Uebrigens ist das N. O., wie bekannt, nicht vollendet. In N. O. II 17 werden dann Fragen erwähnt, die nach Baco zur Physik gehören, wobei er erklärt, dass von deren Behandlung vorläufig noch nichts behauptet wird[38]). Dementsprechend werden in den letzten Zeilen des zweiten Buches unter anderem auch diese Fragen wieder genannt, wo er den Inhalt für denjenigen Theil des Werkes, der zunächst folgen sollte, andeuten will. Aus Abh. 21 geht aber hervor, dass der Verfasser nur das besprechen wollte, wie die Untersuchung je nach den Objecten modificirt werden soll. Dies Modificiren aber war für ihn keine wesentliche Aenderung der Methode, sondern blos ein Hülfsmittel, durch dessen Anwendung man das in Typo geschilderte Verfahren erleichtern und erfolgreicher machen kann[39]). Also geben diese Stellen doch kein Recht zu vermuthen, Baco habe es eingesehen, dass die Induction in der Physik und überhaupt ausserhalb der Metaphysik (in seinem Sinne des Wortes) nur dann angewendet werden könnte, wenn man die Idee der Form verwerfen und methodische Regeln aus einem höheren Causalbegriffe neu deduciren würde.

Als die innere Grundlage einer Naturbeschaffenheit muss die Form überall, wo die äussere Beschaffenheit vorhanden ist, da sein. Man soll nun beim inductiven Verfahren zunächst alle diejenigen bekannten Fälle in Betracht ziehen, in welchen die gegebene Naturbeschaffenheit, trotzdem die Gegenstände von einander höchst verschieden sind, sich vorfindet. Das wird „die Tafel der Wesenheit und Anwesenheit“ (tabula essentiae et praesentiae) sein. Handelt es sich z. B., um die Form der Wärme, so gehören hierher 1. die Sonnenstrahlen, vornehmlich im Sommer und um die Mittagszeit, 2. die Sonnenstrahlen, wenn sie, z. B., zwischen Bergen oder durch Wände und besonders durch Brennspiegel reflectirt und concentrirt werden, 3. die feurigen Meteore, 4. die entzündenden

---

[37]) N. O. I, 127.

[38]) Auch Aph. 41.

[39]) Vgl. auch Part. sec. delin. III, 555—556.

Blitze, 5. die Flammenausbrüche aus den Schluchten der Berge u.s.w. Ferner kann keine Form vorhanden sein, wo die ihr entsprechende Beschaffenheit fehlt. Man soll zweitens auch Instanzen, in welchen die zu erforschende Naturbeschaffenheit nicht da ist, berücksichtigen. Es giebt aber deren unendlich viele, und man ist daher genöthigt, sich blos auf Fälle zu beschränken, die denjenigen, bei welchen die Beschaffenheit beobachtet wurde, verwandt und in gewissen Beziehungen gleich sind. Eine solche Instanzensammlung nennt Baco „Tafel der Abweichung oder Abwesenheit im Nächsten" (tabula declinationis, s. absentiae in proximo). Bei der Untersuchung über die Natur der Wärme will er demgemäss darauf Acht geben, dass durch die Mond-, Stern-, und Kometenstrahlen[40]) keine Wärmeempfindung verursacht werde; beim Vollmond gebe es gewöhnlich sogar die stärkste Kälte; übrigens behaupte man, die Sonnenhitze werde intensiver, wenn die Sonne grösseren Fixsternen begegne oder in ihre Nähe komme, wie dies der Fall ist, wenn sie ins Sternbild des Löwen geräth. So wäre es auch interessant, den Brennspiegel[41]) nicht nur bei Sonnenstrahlen, sondern auch bei gewöhnlicher Flamme zu untersuchen. Manchmal leuchtet der Blitz, zündet aber nicht; dann donnert's auch nicht[42]) u. s. w. Die innere Beschaffenheit, die für die Form der gegebenen Naturerscheinung erklärt wird, muss endlich mit dieser zugleich zu- und abnehmen. Es sei drittens, „eine Tafel der Grade oder der Vergleichung" (tabula graduum, s. comparativae) nothwendig. In Bezug auf die Wärme habe man hervorzuheben, dass 1. die lebenden Wesen[43]) beim Anfall des Wechselfiebers zuerst frieren, sich aber dann stark erwärmen; dasselbe findet beim hitzigen und pestilenzialischen Fieber statt. 2. Die äusseren Theile des Körpers[44]) werden bei allen Thieren im Winter und überhaupt beim Frieren kalt; die inneren sollen aber dabei wärmer werden. 3. Die Wärme,

---

[40]) Ad instantiam primam affirmativam instantia prima negativa vel subjunctiva.

[41]) Ad 2-am 7-a.

[42]) Ad 4-am 9-a.

[43]) Bei Baco die 10. Inst.

[44]) Die 13. Inst.

die von den Himmelskörpern kommt[45]), ist sogar in den wärmsten Gegenden und während der wärmsten Tages- und Jahreszeit nie so intensiv, dass sie, ohne durch einen Brennspiegel verstärkt zu werden, trockenes Holz oder Stroh, oder selbst Zunder anzünden könnte; sie kann aber am Feuchten das Ausdünsten verursachen u. s. w. Beim Aufstellen der Tafeln solle man durchaus „historisch“ [46]), d. h. objectiv und ohne jegliche Voraussetzung in Bezug auf die zu ermittelnde Beschaffenheit verfahren[47]).

Nachdem die Tafeln aufgestellt sind, könnte man eine Naturbeschaffenheit ermitteln, mit der die äussere Beschaffenheit überall existirt oder fehlt und zu- oder abnimmt[48]); diese wird auch die gesuchte Form ausmachen. Wenn man aber die Arbeit von vorneherein apriorisch unternehmen und Etwas als Form bejahen sollte, bevor die Instanzen regelrecht untersucht worden sind, so würde man grade zu falschen Ideen und Axiomen gelangen, die wegen der Gegenfälle immerfort verbessert oder (wie es die Scholastiker gewöhnlich gethan haben) trotz ihrer Ungültigkeit vertheidigt werden müssten. Allein Gott, der Schöpfer der Formen, und vielleicht auch die Engel, sagt Baco, können diese Formen unmittelbar kennen. Wir Menschen müssen, bevor wir Etwas behaupten, die falschen Formdefinitionen verwerfen, damit es unmöglich sei, zu einem Satze zu gelangen, der durch contradictorische Instanzen (oder auch eine Instanz) widerlegt wird. Man soll von der Exclusion und Elimination Gebrauch machen und aus der Reihe der beobachteten Beschaffenheiten alle diejenigen ausschliessen, welche fehlen, wenn die zu untersuchende Eigenschaft vorhanden ist (und wenn's auch nur ein einziges Mal der Fall wäre), oder vor-

---

[45]) Die 14. Inst.

[46]) Diese Bemerkung bezieht sich bei Baco nur auf die erste Tafel. Offenbar muss sie aber auch für die anderen gelten. Vgl. auch N. O. II, 15.

[47]) Aph. 4, 11—13. Vgl. Aph. et consilia III, 794. Vgl. auch oben Anm. 33.

[48]) Baco fügt noch hinzu: „sitque . . . . . . limitatio naturae magis communis“. Ueber die Bedeutung dieser Worte s. d. Ausg. v. Spedding I. Gener. pref. 28—33, 256 Anm. 1. N. O. ed. by Fowler 344 Anm. 31, 381 Anm. 71, wogegen Ch. de Rémusat Bacon. Sa vie etc. 248 Anm. 1 kaum was erklärt hat.

handen sind, wenn diese Eigenschaft fehlt, oder anwachsen, wenn diese abnimmt, oder abnehmen, wo diese zunimmt: die zu entdeckende Form kann ja keine Naturbeschaffenheit solcher Art sein[49]). 1. Am gewöhnlichen und besonders unterirdischen Feuer[50]), welches von den Strahlen der Himmelslichter losgetrennt und entfernt ist, sieht man, dass die Wärme keine zu den wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Himmelskörper gehörende Naturbeschaffenheit sein kann. 2. Wenn das glühende Eisen oder andere glühende Metalle[51]) Körper erwärmen, so verlieren jene Nichts von ihrem Gewicht und ihrer Materie; daher darf nicht gefolgert werden, die Wärme entstehe etwa durch Hinzufügung des warmen Stoffes. 3. Ist das Wasser oder die Luft heiss oder sind auch Metalle oder andere feste Körper[52]) warm, dabei aber doch nicht glühend oder brennend, so verursachen sie Wärme, geben aber dennoch kein Licht; also ist das Licht für keine Form der Wärme zu erklären u. s. w.[53]).

Nach einer vollständigen Exclusion muss am Ende diejenige Natur übrig bleiben, welche wirklich die Form ist. Der Negation soll beim inductiven Verfahren die Affirmation folgen. Freilich, sagt Baco, müssten im angeführten Exempel auch ausser den hier zu behandelnden Beschaffenheiten manche ausgeschlossen werden. Denn die Tafeln sind unvollkommen: sie enthalten blos Beispiele und — könnten die Ideen des Verfassers erläutert werden — keine vollständige Instanzensammlung. Möglicher Weise sind dabei selbst die Begriffe der Beschaffenheiten verworren und falsch. Es wäre dann die Exclusion an sich unvollkommen. Doch ist man genöthigt, mit grösster Vorsicht und vorläufig problematisch einen

[49]) Wo von diesem Verfahren die Rede ist, werden nicht nur die Ausdrücke „rejectio, exclusio, exclusiva", sondern auch „solutio, separatio" gebraucht. Durch die letzteren scheint Baco nämlich anzudeuten, dass bei der Exclusion die innere Natur, die für die Form erklärt werden soll, aus der Gesammtheit der beobachteten Beschaffenheiten eliminirt wird.

[50]) Bei Baco unter No. 2.

[51]) No. 4.

[52]) No. 5.

[53]) N. O. II, 15—16, 18—20. Vgl. Cog. et visa III, 618. Aph. et consilia 794. Vgl. auch oben Anmm. 29, 33.

affirmativen Satz in Bezug auf die Wärme anzunehmen[54]). Und hierbei könnte man auch Instanzen, die in die Tafeln nicht eingetragen sind, berücksichtigen und überhaupt besonders diejenigen beachten, wo die Natur der in Frage stehenden Beschaffenheit am besten zum Vorschein kommt. Baco definirt nun die Form der Wärme und erklärt, was diese für eine Bewegung der kleinsten Theile der Materie sei[55]).

Bei der Induction sind noch manche methodische Hülfsmittel zu benutzen. Höchst wichtig ist zuvörderst das Aufsuchen der Instanzen, die gewisse Prärogativen besitzen, d. h. für die Untersuchung von grösserem Werthe sind[56]). Baco nennt siebenundzwanzig Arten, wobei er diese, ohne einem bestimmten Plane zu folgen, aufzählt und erst später[57]) systematisch einzutheilen versucht.

Seiner Darlegung nach sollen einige von den prärogativen Instanzen, noch bevor man eine Beschaffenheit zu untersuchen und Tafeln zu machen anfängt, in Betracht gezogen, andere mit in die Tafeln aufgenommen werden.

Zu den ersteren gehören Fälle, die in der Beziehung für die vornehmsten erklärt werden, dass sie den menschlichen Geist von falschen Ideen, die er sich gewöhnlich bildet, befreien, ihm im allgemeinen den Weg zur Anwendung des Wissens für die Praxis anweisen und den Verstand zur richtigen Naturforschung überhaupt vorbereiten[58]).

In die Tafeln soll man, wo möglich, Instanzen mitaufnehmen, deren wenige für's Verfahren ebensogut, wie viele, gelten[59]). Das

---

[54]) Ch. Adam scheint die vindemiationem primam dem Aufstellen der wissenschaftlichen Hypothesen gleichzusetzen. Phil. de Pr. Bacon 305—312. Vgl. 323—325. Auch Al. Bain Logic. 2 ed. part II, p. 404.

[55]) N. O. II, 16, 18—20. Vgl. Aph. et consil. III, 794. Auch oben Anm. 33.

[56]) II, 21 ff., 52.

[57]) 52. Vgl. 32, 38, 44.

[58]) 27—31, 39, 49—51. Vgl. 38, 44.

[59]) Part. sec. delin. III, 555—556 (vgl. The Letters. VII. To Baranzan 375—376) bezieht sich diese Definition nicht blos auf bestimmte Instanzenarten, sondern auf die vornehmsten Fälle überhaupt, und Baco will dabei in

sind erstens diejenigen, die die Exclusion beschleunigen, — die inst. solitariae. Sie geben das Recht, mit einem Male eine Reihe von Beschaffenheiten auszuschliessen. Baco versteht darunter Instanzen, die anderen in Allem ungleich sind, nur darin nicht, dass die zu erforschende Beschaffenheit auch ihnen beiwohnt, oder aber anderen ganz gleich sind, wobei ihnen jedoch die in Frage stehende Eigenschaft fehlt. Selbstverständlich sind die sämmtlichen Beschaffenheiten, in Bezug auf welche man Fälle von dieser Art mit anderen vergleicht, auszuschliessen. Denn es könnte keine von diesen die gesuchte Form sein [60]). Zweitens sind es Instanzen, die den affirmativen Satz aufstellen helfen. Es können unter diesen die inst. ostensivae für die wichtigsten erklärt werden. Ein Körper, sagt Baco, hat mehrere, den äusseren Beschaffenheiten entsprechende innere Formen, die in ihm mit einander in Correlation treten und durch einander gedrückt, überwältigt und mit einander verschmolzen werden, so dass jede einzelne verdunkelt wird. Manchmal aber geschieht es, dass keine Hindernisse da sind oder dass eine Naturbeschaffenheit in höherem Grade entwickelt ist und daher all' die übrigen überwinden und beherrschen kann. Dann tritt die Form unverwickelt und selbstständig, und also besonders klar hervor [61]). Von keinem geringen Werthe sind ferner die inst. comitatus, d. h. Dinge, welchen die in Frage gestellte Eigenschaft immer, oder im Gegentheil, nie beiwohnt. Denn es muss die Form der Beschaffenheit zu deren inneren Construction wesentlich angehören oder ihr durchaus fremd sein, und wenn man „den Schematismus" solcher Körper aufmerksam erlernt, ist auch jene leicht zu entdecken [62]). Ausserdem sollen inst. migrantes, aufgesucht werden,

---

der Abhandlung erklären, das Aufsuchen der prärogativen Instanzen diene überhaupt dazu, die Induction zu beschleunigen.

[60]) 22. Uebrigens wird es Aph. 23 auch von den inst. migrantes behauptet, dass sie die Exclusion beschleunigen (accelerant).

[61]) 24. Vgl. 20, 25.

[62]) 33. Auch 23—24. Vgl. 37. „Nam ex hujusmodi instantiis, sagt Baco, formantur propositiones certae et universales, aut affirmativae, aut negativae, in quibus subjectum erit tale corpus in concreto, praedicatum vero natura ipsa inquisita." „Neque tamen, bemerkt er ferner, etiam in universalibus istis propositionibus exactam aut absolutam affirmationem vel abnegationem requi-

wo die Naturbeschaffenheit im Entstehen oder aber im Vergehen begriffen ist: die Form muss ja dabei etwas an den Dingen Zunehmendes oder Verschwindendes sein[63]). Drittens hat man Instanzen zu beachten, welche den Verstand aufrichten und zu wahren allgemeinen Begriffen von den Beschaffenheiten der Dinge führen[64]). Zu den vornehmsten Fällen dieser Gruppe will Baco nämlich auch die bekannten inst. crucis rechnen. Oefters werden nämlich zwei (oder sogar mehrere) innere Beschaffenheiten mit der gegebenen Naturbeschaffenheit überall zusammen vorgefunden, und es ist daher schwer zu sagen, welche von ihnen wirklich die Form sein mag. Dann sollen die genannten Instanzen folgendes zeigen: es komme in Bezug auf die eine doch vor, dass sie, wo die betreffende Eigenschaft da ist, fehle, wogegen dies von der andern nicht behauptet werden könne; eben dadurch soll nun die Frage entschieden werden[65]).

---

rimus. Sufficit enim ad id, quod agitur, etiamsi exceptionem nonnullam singularem aut rarum patiantur." Warum aber die zu entdeckende Form in der inneren Construction der gegebenen Körper auch dann wesentlich enthalten sein sollte, bleibt natürlich unerklärt.

[63]) 23. Zu den inst. migrantes gehören bei Baco auch Fälle, in denen eine Beschaffenheit zu- oder abzunehmen beginnt.

[64]) Was den Ausdruck „ducendo ad genera" anbetrifft, welcher bei der Behandlung der erwähnten Classe und deren einzelnen Instanzenarten gebraucht wird, s. oben Anm. 56.

[65]) 36. S. auch 25—26, 35, 37.

III.

Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele.

Von

Emil Arleth in Prag.

Anaxagoras gilt von altersher den Meisten als der kühne Denker, der zum erstenmale im Verlaufe der Entwicklung der griechischen Philosophie den Geist als ein neues und eigenthümliches Princip der Materie gegenüberstellte[1]). Indessen ist diese herkömmliche Auffassung nicht unbestritten geblieben und namentlich in neuerer Zeit hat sich die Zahl derer stetig vermehrt, welche geneigt sind, ihm dieses Verdienst abzusprechen. Schon Brucker[2]) hält den Nus für körperlich und zwar schreibt er ihm eine luftartige Natur zu, ähnlich urtheilt Tiedemann[3]), nach welchem Anaxagoras die Gottheit als ein ätherisches oder feuriges Wesen betrachtet haben soll.

Diese Ansicht wurde später von mehreren angesehenen Forschern erneut und zum Theil mit beachtenswerthen Gründen unterstützt; wir nennen hier Fr. Kern[4]), G. Grote, Peipers und Windelband.

Nach Peipers[5]) besteht das Bedeutsame der Leistung des

---

[1]) Diog. Laërt. II. 6: πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν.

[2]) Hist. crit. philos. I. S. 513: Mentem esse initium motus, aëreumque esse et corpus habere aëreae naturae.

[3]) Geist der spekul. Philos. I. S. 329 ff.

[4]) Ueber Xenophanes v. Kolophon.

[5]) Erkenntnistheorie Plato's S. 33.

Anaxagoras darin, dass er die Prädikate „Denken“ und „mit Einsicht wirken“ in die engste Verbindung mit seinen sonstigen rein materiellen Principien setzt, indem er sie einem der Grundstoffe der sichtbaren Welt im Unterschied zu den andern beilegte. Wenn er freilich fortfährt: „Der νοῦς, dem diese Prädikate eigenthümlich sind, ist eines der Elemente, die er seiner Naturerklärung zu Grunde legte. Er fand dies Element als ein thatsächlich gegebenes im Menschen“, so ist das offenbar verfehlt. Anaxagoras hat nirgends gelehrt, dass wir von der Seelensubstanz eine innere Erfahrung haben, geschweige denn, dass wir sie auf diesem Wege als einen Körper zu erkennen vermögen; auch von den psychischen Phaenomenen behauptet er das Letztere keineswegs.

Ganz in demselben Sinne wie Peipers äussert sich auch Grote[6]) über den Nus des Anaxagoras, indem er sagt: „It is one substance or form of matter among the rest, but thinner than all of them (thinner even than fire or air)“. Derselben Anschauung ist Dilthey[7]), welcher meint, dem Anaxagoras sei der Nus „ein verfeinertes Stoffliches oder doch an der Grenze von Stofflichkeit noch befindlich“. Ebenso urtheilt der neueste Geschichtsschreiber der alten Philosophie, Th. Gomperz, der dem Anaxagoras die Annahme „einer Art von Fluidum oder Aether“ beilegt „gleichwie dem Anaximenes die Luft und dem Heraklit das Feuer als die Träger einer . . . Weltintelligenz gegolten“.[8]) Mit vollster Entschiedenheit tritt Windelband[9]) für die Materialität des Nus ein, den er als Denkstoff bezeichnet. Derselbe ist nach ihm ein körperlicher, gleich allen übrigen quantitativ theilbarer Stoff, der sich den einzelnen Lebewesen in grösserer oder geringerer Masse vorübergehend mittheilt. Eine vermittelnde Haltung nimmt Zeller in dieser Frage ein. Er ist der Ansicht, Anaxagoras habe sich den Nus wie einen feinen, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff gedacht[10]), widerspricht jedoch auch der Behauptung,

6) Bei Lewes, History of philosophy I⁵ 80.
7) Einleitung in d. Geisteswiss. I. S. 207.
8) Griech. Denker S. 175.
9) Geschichte d. alten Philos. S. 165, 166.
10) Philos. d. Griech. I. 2⁵. S. 993. 994.

dass dieser die Seele für etwas Körperliches gehalten habe[11]) und bezeichnet einerseits die Lehre desselben als Dualismus[12]), anderseits wiederum als halbmaterialistisch[13]), was des Näheren dahin ausgeführt wird, Anaxagoras habe den Bruch des Geistes mit der Materie zwar begonnen, aber nicht vollendet[14]).

Für die Geistigkeit des Nus sind J. Freudenthal und M. Heinze eingetreten. Nach Freudenthal[15]) kann man den Unterschied zwischen Geist und Stoff nicht schärfer fassen, als es Anaxagoras thut. „Will man Anaxagoras aber zum Materialtsten machen, weil er grössere und kleinere Theile des Geistes den Naturdingen — aber unvermischt mit ihren Stoffen — einwohnen lässt, dann wird auch der Idealist Lotze, der von einem Orte der Seele spricht, diesem Schicksale nicht entgehen".[16]) Heinze dagegen, welcher den Nus als immateriellen Geist fasst, bei welchem von Ausdehnung nicht die Rede sein kann[17]) und als transcendent[18]), redet zwar auch von Theilen des Nus[19]), die in den Lebewesen enthalten sind[20]), anerkennt aber den zwischen diesen Bestimmungen bestehenden Widerspruch, auf dessen Lösung er verzichten zu müssen glaubt[21]). Die folgenden Darlegungen wollen als ein Versuch zur Lösung dieser Schwierigkeiten gelten. Zunächst soll die Lehre des Anaxagoras von dem weltlenkenden Nus entwickelt werden, dann seine Ansicht über die Seelen und ihr Verhältnis

---

[11]) S. 1011.

[12]) S. 1033.

[13]) S. 994 Anm. 2.

[14]) Vierte Auflage S. 892 Anm. 1.

[15]) Ueber die Theologie des Xenophones S. 46, 47.

[16]) Wenn Lotze (Medicin. Psychol. S. 115) sagt, eine immaterielle Substanz könne zwar nicht eine gewisse Raumstrecke ausfüllen, dagegen hindere nichts, dass sie einen bestimmten Ort habe, von welchem aus ihre Kraft unmittelbar die benachbarten Theilchen der Materie in Bewegung setzt, so unterscheidet er damit zwischen Ort im eigentlichen und uneigentlichen Sinne. Wer aber von Theilen des Geistes spricht, die den Dingen innewohnen, schreibt dem Geist Ort im eigentlichen Sinne zu, was Lotze nicht thut.

[17]) Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss. Phil. Hist. Kl. Bd. 42, 1890 S. 30.

[18]) a. a. O. S. 16 und 43.

[19]) S. 14.

[20]) S. 38 Anm. 1.

[21]) S. 41.

zu dem Ersteren. Der Gang der Untersuchung bringt es mit sich, dass ein Theil der Lehre vom menschlichen Verstande, nämlich die Erkenntnistheorie, in dem ersten Hauptttheil dieses Aufsatzes behandelt wird, obwohl sie dem systematischen Zusammenhange nach im zweiten ihren Platz hat.

I.

Wir wollen zunächst die Gründe prüfen, aus welchen die Körperlichkeit des Nus erschlossen wurde.

1. Manche berufen sich darauf, dass der Nus ebenso wie Wasser, Feuer, Knochen u. s. w. von Anaxagoras fragm. 6 (nach Mullach) χρῆμα genannt wird[22]). Das Wort χρῆμα in seiner Anwendung auf ein Ding bestimmt jedoch gar nichts über dessen Natur, so dass es verfehlt wäre, zwei als χρήματα bezeichnete Dinge für wesensgleich zu halten. Es lässt sich sogar zeigen, dass Anaxagoras dort, wo er den Namen χρῆμα in prägnantem Sinne gebraucht, seinen Nus den χρῆματα als etwas von ihnen verschiedenes gegenüberstellt.

So heisst es im fr. 6 von Nus „μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ", woraus erhellt, dass hier wenigstens der Nus nicht unter die χρήματα gerechnet wird. Auch Aristoteles stellt in dieser Weise Nus und χρήματα als die beiden Principien des Anaxagoras nebeneinander[23]).

Auch dort, wo Anaxagoras lehrt, dass alle χρήματα zusammen waren, ist jedenfalls der Nus nicht mit gemeint, wie Heinze mit Recht hervorgehoben hat[24]), denn man müsste sich dann den Nus gleich den übrigen Stoffen in unendlich kleine und viele Theile getheilt und mit allen andern vollkommen vermischt denken, was jedoch mit den ausdrücklichen und wiederholten Aussprüchen des Anaxagoras, nach welchen der Nus mit nichts vermischt ist, in Widerspruch stehen würde.

2. Als ein weiterer Grund für die Körperlichkeit des Nus

---

[22]) Peipers a. a. O. S. 32.

[23]) Metaph. I. 8. 989a 30 ff. Wir kommen auf diese Stelle noch genauer zurück.

[24]) a. a. O. S. 19.

gilt der Umstand, dass ihn Anaxagoras fr. 6 λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον nennt; weil dem Nus hier physische Bestimmungen beigelegt werden, soll er ein Körper sein[25]). Selbst solche Forscher, welche sich entschieden für die Geistigkeit des Nus erklären, z. B. Breier[26]) und Heinze[27]), glauben doch den Vertretern des entgegengesetzten und des vermittelnden Standpunktes wenigstens einräumen zu müssen, dass die erwähnten Beiwörter den Gedanken des Anaxagoras nicht in zutreffender Weise wiedergeben. So sucht Schaubach[28]) die Anwendung dieser beiden Ausdrücke auf den Nus durch den angeblich unvollkommenen Zustand der Sprache zur Zeit des Anaxagoras zu entschuldigen, hinsichtlich des λεπτότατον thut Schorn[29]) ein Gleiches, während Freudenthal[30]) meint, der Philosoph habe für den neuen grossen Gedanken nicht die genau entsprechenden Worte gefunden. Ich glaube, dass man hier den Vertretern der Lehre von der Körperlichkeit des Nus mehr als nothwendig zugestanden hat. Auch jetzt bedienen wir uns ebenso wie Anaxagoras und seine Zeitgenossen bei der Beschreibung unseres Seelenlebens vielfach solcher Ausdrücke, die zunächst etwas Physisches bezeichnen. So sprechen wir von einem Vorstellen, Begreifen, von scharfem Verstande, heisser Leidenschaft, tiefem Gefühl, goldenem Gemüth, ohne damit die Körperlichkeit der Seele behaupten zu wollen, es scheint also, dass die Sprache in dieser Beziehung bis auf den heutigen Tag keine besonderen Fortschritte gemacht hat, die metaphorische Anwendung physischer Prädicate auf Erscheinungen des Seelenlebens findet sich vielmehr allenthalben und zu jeder Zeit; nur darum kann es sich handeln, ob etwa die Ausdrücke, deren

---

[25]) So Dilthey, Einleitung in d. Geistesw. I. 207; Peipers a. a. O. S. 32; Zeller (Philos. der Griechen I. 2⁵ S. 994 Anm. 1) führt das Nusprädicat λεπτότατον als Beweis dafür an, dass sich Anaxagoros „den Geist wirklich wie einen feinen, auf räumliche Weise in die Dinge eingehenden Stoff vorgestellt“ habe.

[26]) Die Philosophie des Anaxagoros von Klazomenä nach Aristoteles S. 63.

[27]) a. a. O. S. 21.

[28]) Anaxagorae Clazomenii fragm. coll. etc. S. 103.

[29]) Anaxagorae Clazom. et Diogenis Apolloniatae fragm. disposita etc. S. 27.

[30]) Ueber die Theologie des Xenophones S. 46.

sich Anaxagoras bedient, einen solchen metaphorischen Gebrauch in vorhinein ausschliessen. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Schon Breier[31]) hat auf μῆτις λεπτή bei Homer, λεπτὸς νοῦς bei Euripides (Medea 529), jenem Dichter, der dem Anaxagoras persönlich nahe stand, verwiesen; ebenso mag noch an die euripideische Wendung λεπτὸς φρήν und an Aristophanes ἄνδρε γὰρ λεπτὼ λογιστὰ δεῦρ' ἀφῖχθον (Vögel 318) erinnert werden. Wir finden also thatsächlich λεπτός in der übertragenen Bedeutung „scharfsinnig" angewendet, welche Schaubach[32]) nach dem Beispiele einiger älterer Erklärer dem anaxagoreischen Ausdrucke unterlegt und das genügt vollkommen, um der auf die Worte λεπτότατον und καθαρώτατον gestützten Argumentation den Anschein zwingender Nothwendigkeit zu benehmen; späteren Darlegungen muss der Nachweis vorbehalten bleiben, dass diese übertragene Bedeutung mit den sonstigen Lehren unserer Philosophen ebenso in Uebereinstimmung steht, als ihnen die eigentliche Bedeutung widerspricht.

3. Im platonischen Kratylos 413 c heisst es vom Nus des Anaxagoras, er ordne die Dinge durch alle hindurchgehend (κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα).

Hier wird dem Nus Bewegung zugeschrieben, er muss demnach — so schloss man — ein Körper sein[33]).

Betrachten wir die Stelle im Zusammenhange. Es handelt sich[34]) um die Erklärung des Namens δίκαιον. Diejenigen, welche annehmen, alles fliesse, lehren zugleich, es gebe etwas, welches durch das im beständigen Flusse begriffene All hindurchgehe und hindurchgehend (διαϊόν-δίκαιον) es beherrsche. Die Einen halten die Sonne für dieses Beherrschende, andere das Feuer u. s. w. Wiederum ein Anderer hält alle diese Meinungen für lächerlich und erklärt den Nus des Anaxagoras für das herrschende Gerechte.

---

[31]) a. a. O. S. 64.

[32]) Schaubuch a. a. O. beruft sich auf Carus, de Anaxag. cosmotheol. font. S. 709 ff.; Tennemann, Gesch. d. Phil. I. S. 318; Hemsen, Anaxag. Clazom. S. 83 ff.; Ritter, Gesch. d. jon. Philos. S. 235. Er selbst versteht den Ausdruck „de mentis acumine omnia penetrante".

[33]) Peipers a. a. O. S. 32.

[34]) Kratylos 412 d. ff.

Dieses sei selbstherrlich, mit nichts vermischt und ordne die Dinge durch alle hindurchgehend.

Es scheint mir keineswegs selbstverständlich zu sein, dass das Hindurchgehen eine räumliche Bewegung in dem Sinne bezeichnet, wie wir sie den Körpern zuschreiben, ja die Stelle selbst scheint diese Auslegung sogar auszuschliessen. Der Anaxagoreer, von dem hier die Rede ist, stellt seine Ansicht ganz offenkundig als eine den früher erwähnten entgegengesetzte auf[35]) — er findet diese ja lächerlich — ein solcher Gegensatz wäre aber nicht vorhanden, wenn auch der Nus gleich der Sonne u. s. w. ein der räumlichen Bewegung fähiger Körper wäre, vielmehr wäre derselbe dann nur ein weiteres Glied in der Reihe jener materiellen Principien, welche von den verschiedenen Parteien für das beherrschende Gerechte gehalten worden sind.

Wenn an unserer Stelle gesagt wird, der Nus gehe durch alles hindurch, so verstehen dies jene Gelehrten, welche dem Anaxagoras einen materiellen Nus zuschreiben offenbar dahin, dass dieser Nus in allen Dingen körperlich gegenwärtig sei[36]). Diese Ansicht dürfte sich jedoch nicht aufrecht erhalten lassen, denn nicht in allen, sondern nur in einigen befindet sich nach Anaxagoras Nus[37]). Dazu kommt noch der weitere Umstand, dass die körperliche Gegenwart des Nus (der Nusmaterie) in den Dingen mit der an derselben Stelle behaupteten Unvermischtheit des ersteren nicht wohl vereinbar erscheint und wenn wir schon so weit gehen wollten, diesen Widerspruch dem Anaxagoras zuzumuthen, so bleibt der vielleicht noch bedenklichere Umstand zu erklären, wie Plato, der, wie jedermann, gewiss für fremde Irrthümer ein schärferes Auge besass, als für seine eigenen, ihn hatte übersehen können, da ja doch die widersprechenden Prädikate der körperlichen Gegenwart in allen Dingen und der Unvermischtheit in einen Satz von ihm zusammengefasst worden wären. Plato verhält sich hier ja keineswegs rein als Berichterstatter, sondern

[35]) Vgl. Heinze a. a. O. S. 21.

[36]) So Peipers a. a. O. S. 33.

[37]) Fragm. 5: Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.

macht den heraklitisierenden Denkern gegenüber eine kritische Bemerkung[38]), warum sollte er einen solchen in die Augen springenden Widerspruch bei Anaxagoras ungerügt gelassen haben, den er doch anderwärts ohne Rückhalt tadelt?

Weit entfernt also die Ansicht von der Körperlichkeit des Nus zu stützen zwingt uns die erwähnte Kratylosstelle sogar zu der entgegengesetzten Annahme, wenn wir nicht dem Plato zumuthen wollen, er habe einen ihm gerade vor die Augen gerückten Widerspruch übersehen und wenn wir unsererseits nicht darüber hinwegsehen wollen, dass hier die Ansicht des Anaxagoreers in einen deutlichen Gegensatz zu den materialistischen oder hylozoistischen Lehrmeinungen gestellt wird.

4. Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων (fragm. 6 Schluss). Diese Stelle ist von manchen Forschern so aufgefasst worden, als spreche Anaxagoras hier von Theilen des Nus, die sich von einander zwar nicht ihrer Beschaffenheit, wohl aber ihrer Grösse nach unterscheiden, und zwar finden wir diese Meinung nicht nur bei Vertretern der Körperlichkeit des Nus[39]), sondern auch bei solchen, welche dem Anaxagoras eine halbmaterialistische Anschauung zuschrieben[40]), ja sogar bei Vertheidigern der Geistigkeit des Nus[41]).

Was an der erwähnten Stelle für unsere Frage vornehmlich in Betracht kommt, sind die Worte καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. Nimmt man Grösse im Sinne von räumlicher Grösse, so hat man damit zugleich die Körperlichkeit des Nus ausgesprochen. Allein auch hier ist in der Stelle selbst nichts enthalten, was uns hindern könnte, die Worte des Anaxagoras in übertragenem Sinne aufzufassen und unter dem grösseren und kleineren Geiste nicht eine Verschiedenheit in der räumlichen Erstreckung, sondern Unterschiede der Begabung zu verstehen. Welche von den beiden Auslegungen sich mit den sonstigen Lehren des Anaxagoras besser in Einklang bringen lässt, wird weiter unten erörtert werden, dess-

[38]) Kratylos 413c: τοῦτο δὲ οὐ ῥᾴδιόν ἐστιν εἰδέναι.
[39]) Windelband a. a. O. S. 166.
[40]) Zeller, Phil. d. Gr. I. 2[5]. S. 990, 1010.
[41]) Heinze a. a. O. S. 14.

gleichen einige andere Stellen, die nach der übereinstimmenden Ansicht aller mir bekannten Erklärer die Theilbarkeit des Nus bezeugen sollen.

Die Prüfung der im Vorangehenden angeführten Gründe dürfte wohl ausreichend gezeigt haben, dass durch keinen von ihnen die Ansicht von der Körperlichkeit des Nus in Wahrheit bewiesen wird, dass vielmehr alle diese Stellen auch mit der Geistigkeit desselben wohl verträglich sind. Zu diesem Mangel an durchschlagenden Gründen für die erwähnte Anschauung kommt noch ihre innere Unwahrscheinlichkeit.

Wenn der Nus, wie manche Forscher meinen, nichts anderes wäre als einer von den zahlreichen Grundstoffen, wie immer auch durch besondere Beschaffenheit ausgezeichnet, dann hätte Anaxagoras neben der unvernünftigen Materie noch eine vernünftige angenommen. Eine solche Ansicht ohne zwingende Nothwendigkeit unserem Philosophen zuzuschreiben scheint mir denn doch sehr gewagt zu sein, zumal im Hinblicke auf die Lehren der früheren Denker. Anaximander, Anaximenes, Heraklit hatten das materielle Princip, aus dem alles besteht, als Träger der Weltintelligenz [42]) aufgefasst, ihnen erscheint aber die ganze Materie als vernünftig, lag es da für Anaxagoras nicht näher, ihnen auf dieser Bahn zu folgen, statt die kaum glücklich zu nennende Hypothese von dem Bestande zweier Materien, einer vernünftigen und einer unvernünftigen, aufzustellen? Man wird wohl nicht umhin können, diese Frage zu bejahen.

Erscheint nun schon die Entstehung der genannten Annahme nicht recht verständlich, so muss das Verhältniss des Aristoteles zu ihr völlig unbegreiflich bleiben. Es ist bekannt, welche historische Stellung er dem Anaxagoras anweist: „Derjenige, welcher sagte, der Verstand sei Ursache der Schönheit und der Ordnung ebenso bei den lebenden Wesen, wie in der unbelebten Natur, erschien wie ein nüchterner Kopf mitten unter sinnlosen Schwätzern.“ [43]) Allein worin besteht dieser Gegensatz des Anaxagoras zu den

[42]) Gomperz, Griech. Denker S. 175.
[43]) Metaph. I. 4. 984 b 15.

andern, wenn der Nus eine denkende Materie ist? Dass er eine Intelligenz als Ursache der in der Welt herrschenden Ordnung lehrt, ist nicht ihm allein eigenthümlich, auch bei Heraklit finden wir diesen Gedanken[44]); das Verdienst des Anaxagoras dürfte also wohl in dem Umstande zu suchen sein, dass er als der erste in streng wissenschaftlicher Form die Trennung der weltordnenden Vernunft von dem Stoffe vollzog[45]).

Dazu kommt noch ein weiteres Moment. Durch die Annahme von zwei Materien wird die alte hylozoistische Hypothese nicht bloss complicirter, sondern auch durch einen Widerspruch bereichert, für welchen gerade Aristoteles, der Lobredner des Anaxagoras, einen scharfen Tadel bereit hielt. Erinnern wir uns an den Eleaten Melissus. Dieser machte über das wahrhaft Seiende zwei mit einander unverträgliche Angaben, indem er behauptete, es sei sowohl unkörperlich, als räumlich ausgedehnt[46]), wofür er sich von Aristoteles mit der geringschätzigen Bezeichnung μικρὸν ἀγροικότερος abfertigen lassen muss[47]). Genau denselben Widerspruch würde jedoch Anaxagoras sich haben zu Schulden kommen lassen, wenn er den Nus für materiell, also für einen räumlich ausgedehnten Körper gehalten hätte, denn er legt ihm zugleich das Prädikat der Einfachheit bei und zwar, wie später gezeigt werden wird, in einem Sinne, welcher die räumliche Ausdehnung ausschliesst.

Ist es nun wohl denkbar, dass ein Philosoph, welcher einen Fehler begeht, den Aristoteles bei einem andern so scharf rügt, von demselben Aristoteles als der Mann gepriesen wird, der in den Kreis seiner Vorgänger tritt, wie ein nüchterner Kopf unter die planlosen Schwätzer? Ich glaube nicht.

---

44) Zeller, Phil. der Griech. I 2[5]. S. 671 ff.

45) Diog. Laërt. II. 6: πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν; auch die Stelle bei Cicero, de nat. deor. I. 11 „Inde Anaxagoros ... primus omnium rerum descriptionem et modum mentis infinitae vi ac ratione designari et confici voluit“ dürfte wie der Zusammenhang zeigt so zu deuten sein. Vgl. auch Heinze a. a. O. S. 3 und Zeller a. a. O. S. 1028.

46) Fragm. 8: Ἀλλ' ὥσπερ ἐστὶ ἀεί, οὕτω καὶ τὸ μέγαθος ἄπειρον ἀεὶ χρὴ εἶναι und fragm. 16: ... ἓν δὲ ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν.

47) Arist. Metaph. I. 5. 986 b 26, vgl. Phys. I. 3.

II.

Im Verlaufe der bisherigen Betrachtungen wurde versucht darzuthun, dass die für die Körperlichkeit des Nus angeführten Gründe keine ausreichende Beweiskraft besitzen und dass schon in vorhinein sich gewichtige Bedenken gegen diese Ansicht erheben lassen. In dem Folgenden soll nunmehr gezeigt werden, dass die traditionelle Lehre von der Geistigkeit des Nus nicht bloss, wie aus dem bereits Gesagten erhellt, der von Aristoteles dem Anaxagoras angewiesenen historischen Stellung am besten entspricht, sondern dass eine genaue Prüfung unserer Quellen sie auch als die einzige widerspruchsfreie Erklärung aller Einzelheiten der Ueberlieferung erscheinen lässt.

Von den Bestimmungen über die Natur des Nus wollen wir zunächst das Prädikat der Unvermischtheit in Betracht ziehen. Im fragm. 6 heisst es von Nus „μέμικται οὐδενὶ χρήματι“. Nach Zeller[48]) bedeutet dieser Satz nicht etwa, der Nus sei keinem Dinge beigemischt, sondern es sei ihm nichts beigemischt, wobei er χρῆμα offenbar nicht im Sinne von Einzelding, sondern von Element, Grundstoff auffasst, denn dass die Einzeldinge dem Nus nicht beigemischt sind, ist klar, hinsichtlich der Grundstoffe hingegen ist dies keineswegs selbstverständlich.

In Uebereinstimmung mit dem eben Angeführten erklärt Zeller auch eine weitere Stelle der Fragmente. Fragm. 5 wird gesagt: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νόου, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. Nach Zeller[49]) lässt sich auch das zweite νόος nur von einer μοῖρα νόου verstehen, so dass sich aus den beiden genannten Stellen der Sinn ergeben würde, der Nus sei allerdings gewissen Einzeldingen beigemischt, insofern nämlich Theile von ihm in ihnen enthalten sind.

Allein der Wortlaut des fragm. 5 scheint dieser Auslegung entgegenzustehen. Hätte Anaxagoras sagen wollen, in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht im Nus, so stände wohl anstatt der Worte πλὴν νόου der Ausdruck πλὴν ἐν τῷ νόῳ, ähnlich wie bei Xenophon πλὴν ἐν ταῖς τεταγμέναις ἡμέραις[50]). Πλὴν

[48]) Archiv f. Gesch. d. Philos. V. 4. S. 442.

[49]) Philos. d. Griech. I. 2^5 S. 994 Anm. 5.

[50]) Cyrop. I. 2 § 4.

νόου hingegen drückt, wie ich glaube, einen andern Gedanken aus. Ursprünglich sind nach Anaxagoras alle Elemente oder Grundstoffe mit einander vermischt, sie bilden eine einzige zusammenhängende Masse, innerhalb welcher die einzelnen Bestandtheile nicht unterschieden werden können[51]). Dann erfolgt der Bewegungsanstoss durch den Nus, die Entmischung beginnt und aus ihr gehen die Einzeldinge hervor. Diese Produkte der Entmischung sind jedoch keineswegs gleichtheilige Körper, sondern sie bestehen aus den gleichtheiligen Grundstoffen und zwar sind in einem jeden Einzelding Theile von jedem Grundstoffe enthalten — πλὴν νόου. In einem Stücke Holz sind also Theile von Gold u. s. w. enthalten, in einem Stücke Gold wiederum Theile von Holz sowie von allen übrigen Grundstoffen, das Verhältnis ist sonach ein gegenseitiges; in einem jeden Einzeldinge sind alle Elemente mit einander vermischt — πλὴν νόου, mit alleiniger Ausnahme des Verstandes. Es ist also weder einerseits irgend einer der Grundstoffe dem weltbewegenden Verstande beigemischt, noch geht dieser in irgend eine der stofflichen Mischungen als Bestandtheil ein, er ist vielmehr den Dingen gegenüber transcendent.

Den gleichen Gedanken drückt der Schluss des sechsten Fragmentes in folgenden Worten klar aus:

Μοῖραι δὲ πολλαὶ πολλῶν εἰσι· παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου. Hier wird ganz deutlich gesagt, dass nichts von dem andern ganz und gar geschieden sei, alles an allem Theil habe, den Nus ausgenommen; er allein ist von allem geschieden und hat an nichts Theil.

Als eine weitere Bestätigung für die Richtigkeit der hier vorgetragenen Auffassung darf wohl eine andere Stelle des sechsten Fragmentes gelten, mittelst welcher Anaxagoras den Satz μέμικται οὐδενὶ χρήματι erläutert, indem er fortfährt: ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωτοῦ ἐστι, eine Bestimmung, die weiter unten mit den Worten μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ wiederholt wird.[52])

[51]) Fragm. 1: Καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος.

[52]) Breier a. a. O. S. 59 fasst mit Recht μοῦνος prädikativ auf und nicht als ausschliessendes Adverb.

Von dem Fürsichsein, das hier dem Geiste beigelegt wird, könnte gewiss nicht gesprochen werden, wenn er einigen seiner Theile nach in manche Dinge einginge, sondern nur dann, wenn dies nicht der Fall ist. — Auch Aristoteles, welcher die Unvermischtheit des Nus[53]) öfter erwähnt, scheint den Anaxagoras so verstanden zu haben. De anima I. 2. 405 b. 20 berichtet er: Ἀναξαγόρας δὲ μόνος ἀπαθῆ φησιν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐθὲν οὐθενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν, und derselbe Gedanke kehrt wieder de an. III. 4. 429 b 22: ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας etc.

Aristoteles lehrt hier über den Nus des Anaxagoras, dass dieser mit nichts etwas gemein habe, eine Bestimmung, die ihm offenbar im Gegensatz zu den Grundstoffen gegeben wird, welche alle mit einander innerhalb eines jeden der Einzeldinge in Gemeinschaft treten und zwar wird uns Anaxagoras als der einzige Vertreter dieses Gedankens (μόνος) bezeichnet. Dieser Bericht des Aristoteles ist von der grössten Bedeutung. Er schliesst zunächst die geläufige Ansicht aus, dass Theile des (materiellen) Nus in manche der Einzeldinge, in die lebenden Wesen nämlich, eingehen, denn wenn er mit nichts etwas gemein hat, so kann er offenbar auch mit nichts einen Theil gemeinsam haben, was nach der erwähnten Annahme der Fall wäre. Allein die Consequenzen dieses Satzes reichen weiter, sie machen jede Immanenz des Nus in den Dingen unmöglich, denn wer könnte leugnen, dass auch dann eine Gemeinschaft zwischen ihm und den Elementen bestände, wenn er, wenn auch als reiner Geist aufgefasst, in die aus den Grundstoffen aufgebauten Einzeldinge einginge?

Dass in dem Satze ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι unter νόος nicht eine μοῖρα jenes νόος zu verstehen sei, von welchem in dem diesen Worten unmittelbar Vorangehenden gesagt wurde, dass sich in jedem Dinge alle Elemente finden πλὴν νόου, dürfte jetzt vielleicht zugestanden werden. Ohne die zwingendsten Gründe dürfen wir

---

[53]) De an. I. 2. 405 a 13, III. 4. 429 a 18; Phys. VIII. 5. 256 b 24; Metaph. I. 8. 989 b 14.

den Worten des Anaxagoras nicht eine Auslegung geben, welche ihm zumuthet, sich innerhalb eines kurzen Satzes auf das Stärkste widersprochen zu haben; auch hätten Plato und Aristoteles eine so augenfällige Inkonsequenz sicherlich gerügt. Wir werden also eine andere Erklärung suchen müssen; doch davon später. — Ob sich Anaxagoras bereits des Ausdruckes ἀμιγής bedient hat, ist für die Sache selbst von keiner Bedeutung, wohl aber für die Feststellung der Terminologie. Breier[54]), Emminger[55]), Heinze[56]) und Krische[57]) leugnen, dass schon Anaxagoras das Prädicat ἀμιγής vom Nus gebraucht habe und sind geneigt, seine Einführung dem Aristoteles zuzuschreiben, allerdings ohne für ihren Zweifel Gründe anzugeben, indessen dürfte der Wortlaut von Phys. VIII, 5. 256 b 24: διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι eher für den anaxagoreischen Ursprung sprechen, wie schon Trendelenburg[58]) hervorgehoben hat.

Das Prädikat der Reinheit (καθαρώτατον) ist wenig beachtet worden. Heinze[59]) betrachtet es und wie ich glaube mit Recht als gleichbedeutend mit ἀμιγές; ähnlich, wenn auch minder bestimmt äussert sich Breier[60]). Das Prädicat der Reinheit ist eine negative Bestimmung, doch wird es sprachlich das einemal positiv (καθαρώτατον), das anderemal negativ (ἀμιγές) ausgedrückt.

Anaxagoras sucht das Prädikat der Reinheit oder Unvermischtheit näher zu begründen und zwar durch folgenden Gedankengang: In allem ist ein Theil von allem enthalten, wäre der Nus auch nur mit einem Dinge vermischt, so hätte er an allem Theil. Das aber ist nicht möglich, denn die beigemischten Bestandtheile würden ihn daran hindern, irgend ein Ding so zu beherrschen, wie dies der Fall ist, wenn er für sich allein besteht[61]).

---

[54]) a. a. O. S. 59.

[55]) Die vorsokratischen Philosophen nach den Berichten des Aristoteles S. 80.

[56]) a. a. O. S. 13.

[57]) Krische, Forschungen S. 67.

[58]) Comm. zu de anima S. 236.

[59]) a. a. O. S. 21.

[60]) a. a. O. S. 63.

[61]) Fragm. 6: Εἰ μὴ γὰρ ἐφ᾽ ἑωντοῦ ἦν, ἀλλά τεω ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ· ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι . . .

Dem Anscheine nach bietet diese Stelle gar keine Schwierigkeit, gleichwohl bedarf sie einiger Erklärung. In welcher Weise haben wir uns die Herrschaft des Nus, sein κρατέειν, zu denken? Aristoteles erläutert dies de an. III. 4. 429 a 18 mit folgenden Worten: ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ (sc. ὁ νοῦς), ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν 'Αναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. Gegen diese Auslegung haben sich einige namhafte Forscher erklärt und dem Aristoteles den Vorwurf gemacht, er habe hier den Gedanken des Anaxagoras willkürlich verändert[62]); im allgemeinen nimmt man an, der Ausdruck κρατέειν bezeichne den Nus als bewegende Kraft[62b]).

Bevor wir uns in dieser Sache entscheiden, wollen wir einige andere Stellen des Aristoteles in Erwägung ziehen, um seine Meinung genauer kennen zu lernen.

De an. I. 2. 405 a 17 heisst es: „Indem Anaxagoras sagt, der Nus bewege das All, schreibt er das Erkennen und das Bewegen einem und demselben Principe zu“[63]); und Phys. III. 4. 203 a 31, wo die Rede davon ist, dass es eine Ursache des Werdens geben müsse und als solche mit Beziehung auf Anaxagoras der Nus bezeichnet wird, bemerkt Aristoteles weiter: „Dieser Verstand aber arbeitet von irgend einem Anfang aus durch das Denken“ [64]).

Wir ersehen aus diesen Stellen, dass in der Auffassung des Aristoteles die bewegende Thätigkeit des Nus bei Anaxagoras und sein Erkennen untrennbar mit einander verknüpft erscheinen[65]), ja dass das Bewegen durch das Denken erfolgt, so dass die Herr-

---

καὶ ἐκώλυε ἂν αὐτὸν τὰ συμμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ.

[62]) Breier a. a. O. S. 68; Heinze a. a. O. S. 35; Zeller, Philos. d. Griech. I. 2⁵ 991 Anm. 62b) Zeller a. a. O. 1010 Anm. 2.

[63]) ἀποδίδωσι δ' ἄμφω τῇ αὐτῇ ἀρχῇ, τό τε γιγνώσκειν καὶ τὸ κινεῖν, λέγων νοῦν κινῆσαι τὸ πᾶν.

[64]) ὁ δὲ νοῦς ἀπ' ἀρχῆς τινος ἐργάζεται νοήσας. Die Uebersetzung nach Prantl, Aristoteles Physik, griech. und dtsch. S. 119.

[65]) Schorn a. a. O. S. 29: Quare perspicuum est, intelligentiam cum motu sic esse conjunctam, ut saepe nihil referat, utrum intelligere mens dicatur an movere.

schaft über die Welt der Dinge hauptsächlich in dem Denken begründet ist.

Wie an der ersten der beiden eben angeführten Stellen vom Nus gesagt wird, dass er erkenne und bewege, so heisst es Phys. VIII. 5., dass er herrsche und bewege, das Herrschen (κρατεῖν) vertritt hier das Erkennen, woraus zu ersehen ist, dass nach der Meinung des Aristoteles Anaxagoras bei κρατεῖν allerdings zunächst an das Erkennen gedacht habe, jedoch, wie wir im Hinblick auf die beiden früheren Stellen beizusetzen das Recht haben, an ein wirkendes Erkennen.

Phys. VIII. 5. 256 b 24 lautet: διὸ καὶ Ἀναξαγόρας ὀρθῶς λέγει τὸν νοῦν ἀπαθῆ φάσκων καὶ ἀμιγῆ εἶναι, ἐπειδήπερ κινήσεως ἀρχὴν ποιεῖν αὐτὸν εἶπεν· οὕτω γὰρ μόνως ἂν κινοίη ἀκίνητος ὤν, καὶ κρατοίη ἀμιγὴς ὤν. Hier spendet Aristoteles dem Vorgänger seinen Beifall, er lobt ihn von seinem eigenen Standpunkte: Mit Recht habe Anaxagoras alle diese Prädicate dem Nus beigelegt, da er ihn zum Princip der Bewegung mache, denn nur im Besitze dieser Eigenschaften möchte er wohl bewegen ohne selbst bewegt zu sein[66]) und herrschen, ohne sich mit den Dingen zu vermischen. Dadurch ist der Gedanke einer mechanischen Einwirkung des Nus auf die Materie ausgeschlossen und gesagt, dass seine Wirksamkeit (κρατεῖν) die eines Geistes sei und zwar, wie Aristoteles an der früher erwähnten Stelle Phys. III. 4. erläuternd bemerkt, ein wirkendes Denken. In der That entspricht diese Auffassung auch am besten dem Begriffe der Herrschaft, die mit dem Worte κρατεῖν verbunden ist, denn weder von einer ohnmächtigen Erkenntnis, noch von einer blind wirkenden Kraft, mag dieselbe von einem körperlichen oder einem geistigen Wesen ausgehen, wird man im eigentlichen Sinne sagen können, dass sie herrsche.

Die hier vorgetragene Ansicht, dass die Herrschaft des Nus in einem verständigen Wirken bestehe, lässt sich durch den Hinweis auf Stellen der Fragmente, sowie auf wiederholte Aeusserungen des Aristoteles und anderer Berichterstatter bekräftigen.

---

[66]) Dass die Unbewegtheit des Nus eine anaxagoreische Bestimmung sei, bemerkt Krische, Forschungen S. 64.

So werden im sechsten Fragmente dem Nus zunächst Allwissenheit und Allmacht beigelegt (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον), während ihm eine spätere Stelle desselben Fragmentes ein vorausblickendes Bestimmen und Ordnen des Weltlaufes zuschreibt (πάντα ἔγνω νόος· καὶ ὁκοῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἅσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος), also, wie wir wohl sagen dürfen, ein zweckmässiges Wirken [67]), wie denn Anaxagoras auch den Zufall und die blinde Nothwendigkeit aus seiner Welt ausgeschlossen hat [68]).

In Uebereinstimmung mit diesen eigenen Aussagen unseres Philosophen berichtet Aristoteles [69]), dass der Nus nach Anaxagoras die wirkende Ursache des Schönen und Guten und um eines Zweckes willen thätig sei. In diesem Zusammenhange findet nun auch das λεπτότατον des sechsten Fragmentes, sowie die im platonischen Kratylos gegebene Bestimmung „κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα" Erklärung. Es handelt sich um die Herrschaft, welche der Nus mittelst seines alles durchdringenden wirkenden Denkens, d. h. vermöge seiner Allwissenheit und Allmacht über die Welt ausübt.

Wir haben uns im Vorangegangenen mit der Begründung beschäftigt, welche Anaxagoras für das Prädicat der Unvermischtheit des Nus giebt; er meint, die beigemischten fremden Theile würden den Nus in seiner Herrschaft über die Dinge hindern.

Um in den Sinn dieser Begründung einzudringen suchten wir

---

[67]) Dilthey, Einl. i. d. Geistesw. I. S. 208; Heinze a. a. O. S. 35 ff.; Zeller, Phil. d. Gr. I. 2⁵ S. 994.

[68]) Vgl. Heinze ebend. und Zeller a. a. O. S. 993, sowie die dort angeführten Belegstellen.

[69]) De anima I. 2. 404b 1: πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει; Metaph. I. 3. 984b 20: οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες (Anaxagoras und Hermotimos) ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν, καὶ τὴν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν; ebendas. XII. 10 1075b 8: Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκά τινος. — Wenn Breier (a. a. O. S. 66 ff.) den Nus nicht als eine nach Zweckbegriffen waltende Intelligenz gelten lassen will, so ist das zu weit gegangen, die Zweckursache im aristotelischen Sinne wird man dem Anaxagoras freilich nicht zuschreiben dürfen. Vgl. auch Trendelenburg Comm. zu de an. S. 236 § 13.

zunächst deutlich zu machen, was mit dieser Herrschaft gemeint sei. Nun bleibt noch die Frage zu beantworten übrig, in welcher Beziehung das κρατεῖν, das wirkende Denken des Geistes zu seiner Unvermischtheit stehe.

Auch hier bietet sich uns Aristoteles als Erklärer an. Nach vorangegangener Deutung des κρατεῖν als γνωρίζειν fährt er de an. III. 4. 429 a 20 fort: παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει. Das Hindernis betrifft nach dieser Erläuterung des Aristoteles zunächst die Erkenntnis des Nus und demnach, unseren früheren Darlegungen gemäss, auch sein Wirken. Wäre der Nus mit etwas vermischt, so würde der fremdartige Bestandtheil (τὸ ἀλλότριον), wenn er neben dem eigentlichen Gegenstande der Erkenntnis mit ins Bewusstsein träte (παρεμφαινόμενον), diesem gewissermassen den Platz versperren (ἀντιφράττει) und insofern die Erkenntnis desselben verhindern[70]).

Was Aristoteles zunächst im Auge hat, ist seine eigene Lehre, nach welcher der Nus, bevor er denkt, keines der seienden Dinge der Wirklichkeit nach enthält, hingegen die Möglichkeit zu allem Denkbaren in sich trägt[71]). Allein es liegt hier nicht eine einfache Umdeutung der anaxagoreischen Ansicht zu eigenen Zwecken

---

[70]) Die Stelle leidet an einer gewissen Dunkelheit, weil Aristoteles hier ohne vieles Bedenken auf den anaxagoreischen Stamm seine eigene Lehre pfropft. Zunächst ist klar, dass das Fremdartige etwas nebenher Erscheinendes ist (παρεμφαινόμενον), also nicht das primäre Objekt des Bewusstseins; demnach wird dieses keineswegs vollständig verdrängt. Wie kommt nun der fremdartige Bestandtheil des Nus überhaupt zur Erscheinung? Offenbar in eben derselben Weise, in welcher der Nus sich selbst zur Erscheinung gelangt, nämlich als Gegenstand der inneren Wahrnehmung. Als solcher ist er sich jedoch nicht primäres, sondern secundäres Objekt des Bewusstseins, er bezieht sich in diesem Akte nur nebenbei (ἐν παρέργῳ Metaph. XII. 1074 b 36) auf sich selbst, er wird mit wahrgenommen (συναισθάνεσθαι nennt Aristoteles Eth. Nic. IX. 9. 1170 b 4 ff. die Selbstwahrnehmung). Vgl. Brentano Psychol. v. empir. Standp. S. 171.

[71]) De an. III. 4. 429 a 22: ὁ ἄρα καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς . . . οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν; ebendas. S. 431 b 23: ἔστι δ᾽ ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως . . . . Vgl. Jul. Pacius, comm. analyt. S. 377: nam intellectus nihil habet cum aliis rebus commune actu, habet tamen potestate: quia secundum suam naturam actu nihil intelligit, sed est aptus ad omnia intelligenda. Vgl. auch Brentano, Psychol. d. Aristoteles S. 115, 121.

vor, wie Trendelenburg[72]) glaubt, vielmehr besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Ansicht des Anaxagoras und der seines kühn zugreifenden Erklärers Aristoteles, welche wir hervorheben wollen.

Beide behaupten, dass die Gegenwart eines fremden Dinges im Nus diesen in der Erkenntnis hindern würde und ziehen daraus den Schluss, dass kein solches Fremdartiges im Nus vorhanden sein könne, weil er thatsächlich zu denken vermag. Der Unterschied zwischen ihren Auffassungen liegt jedoch darin, dass Aristoteles an die intentionale Gegenwart eines Objektes im Nus denkt, Anaxagoras hingegen an die reale Gegenwart desselben. Ein Blick auf die Erkenntnislehre des Anaxagoras soll dies deutlich machen.

Im Gegensatz zu manchen andern Philosophen lehrt Anaxagoras, dass Ungleiches durch Ungleiches erkannt werde, weil Aehnliches durch Aehnliches keine Einwirkung erleide. Dieser Satz, welcher zunächst in Bezug auf die sinnliche Erkenntnis ausgesprochen wird[73]), gilt jedoch nicht minder vom Verstande, denn dieser und nicht etwa eine sensitive Seele, ist nach ihm Träger der Sinneswahrnehmung[74]). Es ist von diesem Standpunkte aus eine ganz folgerichtige Annahme, wenn dem Anaxagoras die Sinneswahrnehmung, welche mit Hilfe körperlicher Organe, nämlich der Sinneswerkzeuge, vollzogen wird, als minder vollkommen gilt im Vergleiche zu der durch kein materielles Zwischenglied vermittelten reinen Verstandeserkenntnis. Die Sinnesorgane sind ja

---

[72]) Commentar zu de anima S. 467.

[73]) Theophrast, de sensu et sensib. § 1: Περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσίν. Οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦνται, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ . . . οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτου τῷ ἐναντίῳ. § 2: Οἱ δὲ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνοντες ἐν ἀλλοιώσει γίνεσθαι, καὶ τὸ μὲν ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, τὸ δ' ἐναντίον παθητικόν u. s. w. § 27: Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου: vgl. hierzu Philippson ὕλη ἀνθρωπίνη S. 163 ff. und Zeller, Philos. d. Griech. I. 2⁵. 1014.

[74]) Theophrast (a. a. O. § 38) bemerkt über Klidemos, nachdem er dessen Lehre von den einzelnen Sinneswahrnehmungen besprochen: μόνον δὲ τὰς ἀκοὰς αὐτὰς μὲν οὐδὲν κρίνειν εἰς δὲ τὸν νοῦν διαπέμπειν, οὐχ ὥσπερ Ἀναξαγόρας ἀρχὴν ποιῶν πάντων τὸν νοῦν. Vgl. Zeller I. 2^5. 1015 Anm. 5; anders, aber wohl nicht richtig erklärt Philippson a. a. O. S. 197 ff.

den Gegenständen der sinnlichen Erkenntnis, den Körpern, ähnlich, und, weil Ungleiches durch Ungleiches erkannt wird, wegen dieser Aehnlichkeit für die Erkenntnis hinderlich. Je vollkommener also die Erkenntnis ist, desto mehr werden sich erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt von einander unterscheiden und das Subjekt der vollkommensten Erkenntnis, der weltlenkende Nus, wird gar nichts mit den von ihm erkannten Dingen gemein haben, er wird also keines von jenen Elementen in sich enthalten können, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind, d. h. er wird unvermischt sein[75]). Aus diesen Darlegungen erhellt nun wohl hinlänglich, in welchem Zusammenhange die Herrschaft des Nus, welche wie wir sahen, in seinem wirkenden Denken liegt, mit dem Prädikate der Unvermischtheit steht. Je weniger das erkennende Subjekt seinem Objekte ähnlich ist, desto vollkommener vermag es dasselbe zu erkennen und, insofern an diese Erkenntnis Macht geknüpft ist, zu beherrschen.

Von dem menschlichen Verstande nahm unser Philosoph offenbar an, dass er mit dem Leibe vermischt sei, denn sonst hätte er ihn nicht zum Subjekte der Sinneswahrnehmung gemacht, die sich ihm als eine besondere, wenn auch untergeordnete Form der Verstandesthätigkeit darstellt. Wenn also Aristoteles für seine eigene Lehre von der Unvermischtheit des Verstandes den Klazomenier als Zeugen anführt, kann er sich nur auf dessen Ansicht vom göttlichen Verstande beziehen.

Die hier entwickelte Lehre des Anaxagoras vom menschlichen Verstande gewährt die Möglichkeit, eine Stelle zu erklären und dem Systeme dieses Philosophen einzufügen, mit der man bisher nichts rechtes anzufangen wusste[76]).

Metaph. IV. 5. 1009 b 25 heisst es: Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.

---

[75]) Hieraus lässt sich auch der Umstand erklären, dass die Bestimmungen λεπτότατον und καθαρώτατον zusammen genannt werden; die zweite ist eben die Voraussetzung der ersten.

[76]) Vgl. Emminger, Die vorsokratischen Philosophen S. 175; Zeller, Philos. d. Griech. I. 2[5]. S. 1016 Anm. 3.

Dass sich dieser Ausspruch nicht auf das eigentliche Denken, auf die reine Verstandeserkenntnis bezieht, ist offenbar, da Anaxagoras sonst, wie Zeller[77]) mit Recht bemerkt hat, seine eigenen Ansichten nicht mit voller Zuversicht hätte vortragen können, auch seine Hochschätzung der wissenschaftlichen Forschung stände mit einer solchen Skepsis schlecht in Einklang. Diese Stelle gewinnt sofort einen guten Sinn, wenn man sie auf die sinnliche Erkenntnis bezieht und mit ihr einen weiteren Satz der anaxagoreischen Lehre in Verbindung bringt, der erst später genauer begründet werden wird. Nach Anaxagoras sind die Körper aus den verschiedenen Stoffen zusammengesetzt und zwar besteht ein jeder Körper aus allen Stoffen (alles ist in allem enthalten), nur das Mischungsverhältnis ist bei jedem ein anderes. Das Gesagte gilt natürlich auch von den menschlichen Körpern, also auch von den Sinneswerkzeugen verschiedener Menschen, diese werden ebenfalls verschieden und zwar bei jedem Menschen anders zusammengesetzt sein. Nun ist es aber gerade die vermittelnde Thätigkeit der Sinneswerkzeuge, welche die sinnliche Wahrnehmung unvollkommen macht, nur als ihr Subjekt, nur insofern er mit dem Körper vermischt ist, besitzt der menschliche Verstand eine mangelhafte Erkenntnis und der Grund liegt, wie schon bemerkt wurde, in der Aehnlichkeit der Sinnesorgane mit den körperlichen Dingen, den Gegenständen der Sinneswahrnehmung. Dieses Verhältnis der Aehnlichkeit zwischen Sinnesorgan und Objekt ist jedoch in Bezug auf ein und dasselbe Objekt genommen bei verschiedenen Menschen verschieden wegen der individuell verschiedenen Zusammensetzung der betreffenden Sinneswerkzeuge, also muss auch die Wahrnehmung für jeden Menschen eine andere sein.

Ein weiteres Prädicat, welches Anaxagoras dem weltlenkenden Nus beilegt, ist die Unbedingtheit. Er nennt ihn αὐτοκρατές (fragm. 6; bei Plato, Kratylos 413 αὐτοκράτωρ), womit zunächst ausgedrückt ist, dass kein Ding über ihn eine Herrschaft ausübt[78]), wogegen er, wie früher auseinandergesetzt wurde, alles andere be-

[77]) Philos. d. Griech. I. 2⁵. S. 1016.

[78]) Schorn a. a. O. S. 26: mens sic dicitur, quoniam pendet a nemine; Peipers a. a. O. S. 32.

herrscht. Auch das schon erwähnte Fürsichsein (μοῦνος ἐφ' ἑωυτοῦ) scheint die Unbedingtheit mit einzuschliessen[79]), es wird deshalb von Anaxagoras zu dem Vermischtsein in Gegensatz gebracht[80]) und mit Recht, denn das schlechthin Unbedingte — und das ist der Nus, während die Materie in gewisser Beziehung bedingt ist — kann nicht zusammengesetzt sein, da es sonst durch seine Theile bedingt wäre. Da sich ferner die Herrschaft des Nus nicht auf die fertigen Dinge beschränkt, sondern sich auch auf ihre Entstehung erstreckt, insofern er als Ursache der Bewegung dieselben aus dem Chaos hervorgehen lässt[81]), kann er durch nichts anderes hervorgebracht, sondern muss auch in diesem Sinne unbedingt sein. Ebensowenig dürfen wir annehmen, dass der Nus aus nichts entstanden sei, weil es ein solches Entstehen aus nichts und Vergehen in nichts nach Anaxagoras überhaupt nicht giebt[82]); daraus folgt, dass der Nus ebenso ewig ist, wie die Materie[83]).

Bekanntlich hat man an der eben erwähnten Lehre vom zeitlichen Anfange der Welt schon im Alterthume Anstoss genommen[84]), sie enthält in der That Schwierigkeiten, für deren Lösung Anaxagoras keineswegs gesorgt hat. Dass der Nus durch keine äussere Einwirkung gezwungen wird, in einem bestimmten Zeitpunkte den Anstoss zur Bewegung zu geben, liegt in dem αὐτοκρατές, in seiner Leidenslosigkeit (ἀπαθής), von der später die Rede sein wird und wohl auch darin, dass nichts da war, was ihn hätte beeinflussen können. Allein nicht bloss die Freiheit vom Zwange werden wir ihm zuschreiben müssen, sondern auch

---

79) Schaubach a. a. O. S. 102: Ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι dicuntur res, quae non pendent ab aliis; Peipers a. a. O. S. 32.

80) Fragm. 6: μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ ἑωυτοῦ ἐστι. Vgl. Zeller, Phil. d. Griech. I. 1^5. S. 995.

81) Fragm. 6 und 7.

82) Fragm. 17: οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται....

83) Aristot. Phys. VIII. 1. 250b 24: φησὶ γὰρ ἐκεῖνος, ὅμου πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι.

84) Simplicius in Aristot. Phys. 273a: ὁ δὲ Εὔδημος μέμφετει τῷ Ἀναξαγόρᾳ οὐ μόνον ὅτι μὴ πρότερον ἄρξασθαί ποτε λέγει τὴν κίνησιν, ἀλλ' ὅτι καὶ περὶ τοῦ διαμένειν ἢ λήξειν ποτὲ παρέλιπεν εἰπεῖν, καίπερ οὐκ ὄντος φανεροῦ. Vgl. auch Themistios de an. 413.

die Freiheit im Sinne der Indeterministen[85]), Anaxagoras scheint anzunehmen, dass der Nus mit Freiheit sich selbst bestimmend den Anfang zur Weltbildung mache. —

Nach dem Berichte des Aristoteles hat Anaxagoras den Nus als einfach bezeichnet[86]). Ob er selbst bereits dieses Prädikat durch das Wort ἁπλοῦν ausgedrückt habe, oder ob dasselbe erst von Aristoteles verwendet worden sei, darüber besteht Streit; Breier und Emminger[87]) sind der letzteren Meinung, Trendelenburg[88]) tritt für den anaxagoreischen Ursprung dieses Sprachgebrauchs ein.

In neuerer Zeit hat Zeller[89]) unter Berufung auf Aristoteles de an. I. 2. 405 a 16 und Metaph. I. 8. 989 b 14 die Ansicht aufgestellt, dass zu Anfang des fragm. 6 an Stelle von ΑΠΕΙΡΟΝ ursprünglich ΑΠΛΟΟΝ gestanden habe.

Diese Vermuthung Zellers ist gewiss eine glückliche und zwar, wie mir scheint, hauptsächlich deshalb, weil das ἄπειρον eine zwar richtige, aber im sechsten Fragmente ziemlich überflüssige Bestimmung wäre. In dem Folgenden wird nämlich dem Nus eine unendliche Fülle der Erkenntnis und der Macht beigelegt, so dass uns das ἄπειρον zu Anfang des Fragmentes eigentlich nichts sagt, was nicht später genauer bestimmt würde[90]), es

---

[85]) Vgl. die treffliche Darlegung dieses Begriffes bei Drobisch, Die moral. Statistik u. die menschl. Willensfreiheit S. 62.

[86]) De an. I. 2. 405a 16: μόνον γοῦν φησὶν αὐτὸν τῶν ὄντων ἁπλοῦν εἶναι . . .; ebendas. III. 4. 429b 22: ἀπορήσειε δ'ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι . . . ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας . . .

[87]) Siehe Breier a. a. O. S. 60, 61; Emminger a. a. O. S. 80.

[88]) Trendelenburg Comm. zu Aristot. de an. S. 236.

[89]) Archiv f. Gesch. d. Phil. V. 4. 441 ff.

[90]) So bezieht Breier a. a. O. S. 65 das ἄπειρον auf die Macht und Erkenntnis des Geistes. In einer eigenthümlichen Weise fasst Heinze das ἄπειρον auf. Er bemerkt (a. a. O. S. 16): „da er (d. Nus) keinen Theil von einem andern in sich hat, und er auch in keinem andern enthalten ist, gibt es auch keine Grenze für ihn; es steht nichts im Verhältnis des Abgrenzenden zu ihm, so dass man in dem ἄπειρον überhaupt die Negation der Ausdehnung finden kann". Allein es scheint doch nicht thunlich, den hier ausgesprochenen Gedanken durch das Wort ἄπειρον auszudrücken (vgl. Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵. 992 Anm. 1). In diesem Sinne ist auch ein mathematischer Punkt

wäre denn, dass man kein Bedenken trüge, dem Anaxagoras Gedanken unterzuschieben, die ihm gewiss ferne lagen, wie etwa die spinozistische Annahme von unendlich vielen Attributen der göttlichen Substanz. Hingegen macht uns das ἁπλοῦν mit einer Eigenschaft des Nus bekannt, von der wir sonst an keiner Stelle der Fragmente etwas erfahren, während sie doch für unsere Kenntnis seines Wesens von der grössten Wichtigkeit ist.

Was bedeutet nun ἁπλόον bei Anaxagoras?

Man könnte sagen, der Nus werde dadurch in einen Gegensatz zu den Dingen gebracht; während ein jedes von diesen aus unendlich vielen verschiedenen Bestandtheilen zusammengemischt sei, müsse vom Nus das Gegentheil behauptet werden, er sei in dem Sinne einfach, wie wir dies von einem chemisch reinen Körper aussagen[91]).

Allein dagegen ist zu bemerken, ganz abgesehen von allem dem, was bereits gegen die Körperlichkeit des Nus geltend gemacht wurde, dass diese Bestimmung zum mindesten ebenso überflüssig wäre, wie das ἄπειρον, denn dass der Nus nicht aus heterogenen Theilen zusammengesetzt ist, diesen Gedanken enthält schon das Prädikat der Unvermischtheit. Indem Anaxagoras den Nus einfach nennt, leugnet er nicht nur dessen Zusammensetzung aus verschiedenartigen Theilen, sondern aus Theilen überhaupt, d. h. die Körperlichkeit, was, wie schon früher hervorgehoben wurde, eine richtig gefolgerte Consequenz der Unbedingtheit ist. Der Gegensatz zwischen den Dingen und dem Nus, welchen Anaxagoras durch das Prädikat der Einfachheit ausdrückt, besteht also nicht darin, dass die Dinge verschiedenartige Theile haben, der Nus hingegen nur gleichartige, sondern sie sind sich insofern entgegengesetzt, als die Dinge überhaupt Theile besitzen, der Nus hingegen nicht.

Auch Aristoteles hat den Anaxagoras so verstanden. Metaph. I. 8. 989 a 30ff. meint er, dem eigentlichen Sinne seiner Lehre

---

unendlich, denn auch für ihn gibt es keine Grenze, gleichwohl dürfte es nicht angemessen sein, ihn als unendlich zu bezeichnen.

[91]) Heinze a. a. O. S. 14.

[92]) S. 52.

nach habe Anaxagoras zwei Principien angenommen, τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν (d. h. wir Platoniker) τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός. Hier wird also der Nus mit dem ἕν verglichen[93]), woraus sich wohl mit hinreichender Deutlichkeit ergiebt, dass er nicht als ein aus wie immer auch beschaffenen Theilen bestehendes Vielfaches betrachtet werden darf[94]).

Einen weiteren Beleg dafür, dass Aristoteles das Attribut der Einfachheit im Sinne der Unkörperlichkeit aufgefasst hat, liefert de an. III. 4. 429 b 22:

ἀπορήσειε δ' ἄν τις, εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστι καὶ ἀπαθὲς[95]) καὶ μηθενὶ μηθὲν ἔχει κοινόν, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, πῶς νοήσει, εἰ τὸ νοεῖν πάσχειν τί ἐστιν[96]).

Von seiner eigenen Anschauung ausgehend, dass das Denken ebenso wie das Wahrnehmen ein Leiden sei[97]), findet Aristoteles bei Anaxagoras eine Schwierigkeit.

Sie liegt zunächst darin, dass der Nus leidenslos sein und mit nichts etwas gemein haben soll; dass sich dies nicht mit der Ansicht verträgt, das Denken sei ein Leiden, ist offenbar, denn dieses ist nicht denkbar ohne Einwirkung von aussen[98]).

Allein auch die Einfachheit des Nus soll für die Erklärung des Zustandekommens der Erkenntnis eine Schwierigkeit bieten; wenn das Denken ein Leiden ist, so muss eine gewisse Einwirkung der Aussendinge auf das erkennende Subjekt stattfinden, ob jedoch eine solche möglich sei, wenn das Subjekt einfach gedacht wird, das bezweifelt Aristoteles.

Dieser Zweifel hat kaum einen Sinn, wenn unter Einfachheit

---

[93]) Alex. Aphr. Comm. in metaph. Arist. ed. Bonitz S. 52: ὁ γὰρ νοῦς ἁπλοῦς ὢν κατ' αὐτὸν καὶ ἀμιγὴς εἴη ἂν ἀνάλογον τῷ ἑνί.

[94]) Heinze legt a. a. O. S. 27 der obigen Metaphysikstelle und wie ich glaube mit voller Berechtigung ein entscheidendes Gewicht bei.

[95]) Dafür, dass dieser Ausdruck von Anaxagoras herrührt, spricht Phys. VIII. 5. 256 b 24.

[96]) Vgl. auch de an. I. 2. 405 b 20.

[97]) Ueber den Begriff dieses Leidens siehe Brentano, Psychol. des Aristot. S. 80, 114, 137. Wenn Breier S. 61 unter der Apathie des Nus das Freisein von allen sinnlichen Qualitäten versteht, so ist das verfehlt.

[98]) Heinze S. 14 Anm. 1.

nichts anderes verstanden wird, als Homogeneität der Nusmaterie, denn warum sollten die vielfach zusammengesetzten Dinge nicht auf einen einfachen Körper auf mechanischem Wege einwirken können?

Hingegen braucht man die Möglichkeit einer Einwirkung von Seiten der materiellen Dinge auf den immateriellen Geist nicht selbstverständlich zu finden. Mehr als ein Philosoph hat Anstand genommen, eine Einwirkung der Körper auf den Geist zuzugeben. Eben diese Schwierigkeit führte die Stoiker dazu, die menschliche Seele, ja sogar die Gottheit für körperlich zu halten und wiederum dieselbe Schwierigkeit war es, welche im siebzehnten Jahrhundert Gassendi dem Descartes entgegenhielt[99]) und die später zur Ausbildung des Occasionalismus führte. Andere endlich wurden durch Erwägungen dieser Art gedrängt, die Existenz von Körpern vollständig zu leugnen, so der scharfsinnige Berkeley.

Was Aristoteles hier dem Anaxagoras zum Vorwurfe macht, ist nicht etwa, dass dieser überhaupt eine Einwirkung des Materiellen auf das Immaterielle annimmt, denn das thut ja Aristoteles selbst, er tadelt ihn vielmehr nur darum, weil Anaxagoras es unterlassen hat, diesen Vorgang von jenen Vorgängen, die sich nur innerhalb der Körperwelt abspielen, zu unterscheiden, und eine besondere Theorie dafür aufzustellen, obwohl gerade er sich hätte ganz besonders dazu aufgefordert fühlen sollen, da ihm der Verstand auch als Subjekt der Sinneswahrnehmung galt. Aristoteles hat dieses Versäumnis gut zu machen gesucht, indem er annimmt, dass das erkennende Subjekt allerdings von Seiten seines Objektes eine gewisse Beeinflussung erfährt[100]), also leidet, allein in einer andern Weise als dies bei den Einwirkungen stattfindet, welche Körper auf einander ausüben, nämlich ohne Aenderung der physischen Beschaffenheit (Temperaturänderung, Veränderung der Farbe u. s. w.). Das erkannte Ding geht in das erkennende Subjekt ein, allein nicht ganz und gar, sondern nur der Form nach[101]). Eine

[99]) Vierte Objection gegen die sechste Meditation.

[100]) De somno I. 454 aq: ἡ . . . αἴσθησις . . . κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς ἐστί; de an. III. 4. 429a 16: δεῖ . . . ὁμοίως ἔχειν ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸν νοῦν πρὸς τὰ νοητά.

[101]) Metaph. IV. 5. 1010a 25: κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γιγνώσκομεν.

und dieselbe Form ist in dem Ding enthalten, welches in der Aussenwelt real existirt und in dem erkennenden Subjekt, aber in verschiedener Weise: in dem realen Ding nämlich als eine von den Ursachen, welche das Sein desselben innerlich konstituiren, in dem erkennenden Subjekt hingegen als vorgestelltes (intentionales) Objekt[102]). Indem Aristoteles so die Lücke ausfüllt, welche Anaxagoras offen gelassen hatte, giebt er zugleich für die schon von Gorgias und seither öfter aufgeworfene Frage, wie eine adäquate Erkenntnis von den Aussendingen möglich sei, da sie ja doch nicht in die Seele eingehen[103]), die richtige Lösung[104]).

Blicken wir zurück auf die Eigenschaften, welche Anaxagoras dem Nus zuerkannt. Er ist nach ihm ein unbedingtes Wesen, welches, ohne selbst räumliche Ausdehnung zu besitzen und sich mit den räumlich ausgedehnten Dingen irgendwie zu vermischen oder in sie einzugehen, dennoch mit seinem Denken das All in seiner Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchdringt, beherrscht und alles darin in zweckmässiger Weise ordnet. Das sind die aristotelischen Bestimmungen, wie denn überhaupt Anaxagoras durch die seltene Vereinigung von metaphysischem Tiefsinn[105]) und ausgebreiteter Forschung auf dem Felde der Naturwissenschaften[106]) sich als Vorläufer der grossen Stagiriten ankündigt. Ob Anaxagoras dieses Wesen mit dem Namen Gott genannt hat oder nicht, ist für die Sache selbst ohne alle Bedeutung[107]), jedenfalls hat er den Begriff der Gottheit in seinen wesentlichen Zügen richtig entwickelt.

---

[102]) Die Scholastiker, welche dem Aristoteles darin folgten, hoben diesen Unterschied durch die Terminologie hervor. Die Form, insofern sie mit der Materie zusammen das reale Sein des Objektes ausmacht, nannten sie forma, insofern sie jedoch dem erkennenden Subjekt innewohnt, führte sie den Namen species intentionalis. Vgl. Goudin, philosophia D. Thomae III. S. 102.

[103]) Peipers a. a. O. S. 50: „(Gorgias) widerlegt, genau genommen, die Annahme, dass dieses (das reale Ding) in das Denken direkt eingehe."

[104]) Abgesehen von den aristot. Principien Materie und Form.

[105]) Cicero, de oratore III. 34: Anaxagoras vir summus in maximarum rerum scientia.

[106]) Daher der so oft wiederkehrende Beiname φυσικός, physicus, auch φυσικώτατος. Zahlreiche Belegstellen bringt Schaubuch S. 19—22, 35, 36.

[107]) Heinze a. a. O. S. 41; Zeller a. a. O. S. 996 Anm. 2.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

I.

Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie

von

Dr. Heinrich von Struve in Warschau.

Die Bearbeitung der Geschichte der Philosophie geht, wie bekannt, nicht Hand in Hand mit der Entwickelung der Philosophie selbst. Die selbstthätige, schöpferische Energie muss auch auf diesem Gebiete sich zuvor in einer Reihe bemerkenswerther Erzeugnisse kundgethan haben, ehe die zurückblickende Reflexion etwas zu buchen, zu erzählen und zu kritisiren findet. Die Philosophie der Griechen hatte schon Grosses geleistet, ehe Aristoteles die Nothwendigkeit einsah, seinen eigenen Untersuchungen historisch-kritische Einleitungen vorauszuschicken. Und welchen Reichthum an Denkern und Gedankenarbeit hat nicht schon der erste geschichtsphilosophische Chronist, Diogenes Laërtius, zu verzeichnen, von den eigentlichen, erst in neuerer Zeit auftauchenden Bearbeitungen der Geschichte der Philosophie ganz zu schweigen.

Es ist daher nicht mehr als natürlich, dass die Philosophie in Polen, im Anschluss an den allgemeinen Entwickelungsgang der Philosophie, schon eine ziemlich reiche Vergangenheit aufzuweisen hatte, ehe auch hier eine selbständige Mitarbeiterschaft an den Aufgaben der Geschichte der Philosophie sich geltend machte. Ja, wenn diese Mitarbeiterschaft erst seit kurzem so weit gediehen ist, dass sie verdient auch ausserhalb ihres Sprachgebietes in Erwägung gezogen zu werden, — so ist aus der verhältnissmässig bescheidenen polnischen Literatur zur Geschichte der Philosophie kein Schluss auf den Entwickelungsgang der Philosophie selbst in Polen

zu ziehen. Im Gegentheil, man wird anerkennen müssen, dass ein Volk, das mit wissenschaftlichem Ernst beginnt, das Gebiet der Geschichte der Philosophie selbständig zu erforschen, dadurch nicht bloss Zeugniss ablegt von seinem Sinn für Philosophie überhaupt, sondern zugleich den Beweis liefert, dass es eine gründliche philosophische Bildung und mancherlei selbständige Versuche zur Lösung philosophischer Fragen hinter sich hat, da dies nothwendige Vorbedingungen zu derartigen historischen Forschungen sind.

Um ein übersichtliches Bild der polnischen Literatur zur Geschichte der Philosophie zu entwerfen, wollen wir in zwei besonderen Abtheilungen, zuerst die Literatur zur Geschichte der Philosophie in Polen und dann die polnische Literatur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie betrachten. Wenn wir bei dieser Eintheilung den speziellen Arbeiten zur Geschichte der polnischen Philosophie den Vorrang geben vor den Abhandlungen zur allgemeinen Geschichte der Philosophie, so geschieht dies deswegen, weil wir glauben, dass ein Ueberblick der ersteren, die beste Einleitung bildet zum rechten Verständniss der letzteren. In der That ist es nur dann möglich, die polnische Literatur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie ins rechte Licht zu stellen, wenn man einen Begriff gibt von der Entwickelung der Philosophie unter den Polen überhaupt. Und dazu eben bietet uns ein Ueberblick der Literatur zur Geschichte der polnischen Philosophie die beste Gelegenheit. Wir werden dabei die Grenzen unserer Aufgabe, die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie darzustellen nicht überschreiten, da der Entwickelungsgang der Philosophie unter den Polen doch einen Theil der allgemeinen Geschichte der Philosophie bildet.

I. Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie in Polen[1]).

1. Die Geschichte der Philosophie in Polen als Ganzes.

Die Geschichte der Philosophie in Polen oder der polnischen Philosophie ist bisher in einem selbständigen, eingehenden Werke

---

[1]) Um die richtige Aussprache der polnischen Namen dem des Polnischen nicht kundigen Leser zu erleichtern, geben wir hier möglichst genau an, wie

nicht bearbeitet worden. Die Hilfsquellen zu einer derartigen Bearbeitung sind, neben den Originalwerken der betreffenden Denker bisher vornehmlich in den älteren und neueren Werken der polnischen Bibliographie und Literaturgeschichte, sowie der Kirchen- und Rechtsgeschichte, der Geschichte der Medizin etc. in Polen, soweit sie bearbeitet sind, zu suchen. Wir haben nicht vor, diese Hilfsquellen hier aufzuzählen und wollen nur diejenigen Arbeiten erwähnen, welche sich direct auf die Geschichte der polnischen Philosophie beziehen.

Schon im Jahre 1812 wies der Krakauer Professor F. Jaroński in seinem Werke Ueber Philosophie auf die Nothwendigkeit einer Bearbeitung der Geschichte der Philosophie in Polen hin; aber er selbst gab in diesem Werke nur einen Ueberblick der Literatur der Logik in Polen[2]). Ganz unausgeführt blieb der Plan, den J. H. S. Rzesiński fasste, die Geschichte der polnischen Philosophie zu bearbeiten, um dadurch die von ihm 1836 herausgegebene Uebersetzung von Tennemann's Geschichte der Philosophie zu completiren. Ausser einer diesbezüglichen Bemerkung in der Vorrede zu dieser Uebersetzung, von der später gesprochen werden soll (Anm. 65), hat der Uebersetzer weiter nichts in der Sache gethan.

Mittlerweile vervollständigte J. Em. Jankowski 1822 in seiner Logik den soeben erwähnten Ueberblick über die Logik in Polen von Jaroński durch eine Abhandlung über die Bemühungen der polnischen Philosophen um die Verbesserung der Logik[3]). Bald darauf veröffentlichte im Jahrbuche der

---

die charakteristischen polnischen Schriftzeichen lauten. — ą wie das französische on in on dit, c überall wie tz, ch wie h mit einem Spiritus asper, ck wie tzk, also cki stets wie tzki, cz wie tsch, ę wie das französische in in latin, ie stets wie je, das oben durchstrichene l (ł) wie ein doppeltes l, ń das weiche n wie nj, ó wie u, rz wie rsch, sz wie sch, y wie das i in Zittern, z wie das deutsche s in Sie, ż wie das französische g in génie.

[2]) F. Jaroński, O filozofii. Kraków. 1812. T. I, pag. CXXIV sq., T. III, 56—85: Wiadomość o logice w Polszcze.

[3]) Józ. Em. Jankowski, Krótki rys logiki wraz z jej historyą. Kraków, 1822, pag. 172—217: Usiłowania polskich filozofów względem poprawy logiki.

wissensschaftlichen Gesellschaft zu Krakau K. Mecherzyński, der bekannte Verfasser einer Geschichte der Rhetorik in Polen, eine ebenso gelehrte als belehrende Abhandlung: Zeugniss der einheimischen und fremden Gelehrten über den blühenden Zustand der Wissenschaften in Polen in den früheren Jahrhunderten[4]), die auch die Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie kurz umfasst. Ferner finden wir in der für Hegel eintretenden Warschauer Zeitschrift: Wissenschaftliche Rundschau vom Jahre 1843 zwei flüchtige Artikel von J. Majorkiewicz: Ein Wort über die Pflege der Philosophie in Polen und Philosophische Entwürfe[5]), die einen „Ueberblick der Philosophie der Polen" zu geben beabsichtigten, dazu aber doch zu allgemein gehalten waren. Hier sei auch eine Abhandlung von Dom. Szulc Ueber die Entwickelung der Grundsätze des polnischen Geistes in derselben Rundschau vom Jahre 1846 erwähnt, in welcher der Verf. einen flüchtigen Ueberblick des geistigen Entwickelungsganges der Polen gibt, um seinen prinzipiellen Unterschied von dem deutschen nachzuweisen[6]). Jedoch sowohl diese Arbeit, als auch die vorhergehenden, enthalten, ausser einigen literarischen Notizen und verschiedenenen polemischen Bemerkungen zur Kantischen und Hegel'schen Philosophie in Polen nichts Erhebliches für unsern Gegenstand. Sie sind hier auch nur als die ersten Aeusserungen einer historischen Reflexion über die polnische Philosophie erwähnt worden.

Ohne Vergleich bedeutungsvoller ist die historisch-kritische Einleitung, welche der polnische Philosoph K. Libelt († 1875) an die Spitze seines, 1845 in erster Auflage erschienenen Werkes: Philosophie und Kritik stellte und die unter der Aufschrift: Die Selbstherrschaft der Vernunft und die Erscheinun-

---

[4]) K. Mecherzyński, Świadectwo uczonych krajowych i postronnych o kwitnącym stanie nauk w Polsce w wiekach dawniejszych. Rocznik Tow. Naukowego Krak. 1829. T. XIII, 217—295.

[5]) Majorkiewicz, Słówko o uprawie filozofii w Polsce, Przegląd naukowy, 1843, T. IV, 140 sq.; Rzuty filozoficzne, l. c. pag. 162 sq.

[6]) Dominik Szulc, Rozwój zasad umysłu polskiego. Przegląd naukowy. 1846. T. I, 1 sq., 97 sq.

gen der slavischen Philosophie den ersten Band dieses Werkes bildet[7]). Um seine eigene Philosophie der schöpferischen Einbildungskraft (Phantasie), — ein Prinzip, das sehr viel später auch Frohschammer zur Geltung zu bringen suchte, — zu begründen, bemüht sich Libelt hier, in den zwei ersten Abschnitten, am Beispiele von Cartesius, Spinoza, Leibnitz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Anderen zu zeigen, dass die Vernunft an sich kritischer und destructiver Natur sei und daher wohl die Schäden der Philosophie aufzudecken verstünde, aber ausser Stande sei, etwas Positives zu schaffen. In den weiteren drei Abschnitten legt der Verf. seinen berühmt gewordenen Decalog der slavischen Philosophie dar und sucht zu beweisen, dass die philosophischen Anschauungen von Cieszkowski, Trentowski, Bochwic, Królikowski, sowie der Messianismus von Wroński, Bukaty, Towiański und Mickiewicz diesem Dekaloge entsprechen und durch die Anerkennung der Wahrheit des unmittelbaren Gefühls und der Schöpferkraft des Geistes den Ausgangspunkt zu einer völlig neuen Entwickelungsphase der Philosophie bilden. Wir können freilich diese Erwartungen des Verf. heute, nach Ablauf von fast fünfzig Jahren, nicht mehr theilen; dennoch ist seine eigenthümliche Auffassung der genannten polnischen Denker immerhin als ein sehr dankenswerther Beitrag zur Darstellung der Philosophie in Polen anzuerkennen.

Einen ebenso bemerkenswerthen Beitrag bietet uns eine Abhandlung des bekannten Kritikers Al. Tyszyński († 1880), die im ersten Bande seiner Analysen und Kritiken, 1854, erschienen ist und den Titel Anfänge der einheimischen Philosophie führt[8]). Nach einigen einleitenden Bemerkungen über die Aufgaben der Philosophie und nach Darlegung seines Standpunktes, der in Bezug auf die Auffassung der Geschichte der Philosophie dem Standpunkte Libelt's nahe verwandt ist, gibt uns

---

[7]) K. Libelt, Filozofia i krytyka. Poznań. 1845. Wyd. 2gie. T. I. Poznań. 1874: Samowladztwo rozumu i objawy filozofii słowiańskiej.

[8]) A. Tyszyński, Rozbiory i krytyki. T. I. Petersburg. 1854. Początki filozofii krajowej.

der Verf. zuerst einen Ueberblick des allgemeinen Entwickelungsganges der Philosophie von den Indern und Chinesen an bis auf Hegel, — worüber wir später sprechen werden, — und geht dann zur polnischen Philosophie über, indem er in einer Reihe von mehr oder weniger ausführlicher Recensionen die Werke der hervorragendsten polnischen Denker jener Zeit einer Beurtheilung unterwirft. Demnach finden wir hier theils eingehende, theils nur flüchtige Besprechungen des Messianismus von Wroński, der Werke Trentowski's, der Historiosophie Cieszkowski's, des Systems der Philosophie von Kremer, der Philosophie und Kritik Libelt's, des Mysticismus von Bochwic, der katholischen Philosophie von Frau Ziemięcka, der Philosophie des Herzens von Żochowski, der christlichen Philosophie von Jakubowicz und manches Andere, weniger beachtenswerthe. Schon diese Aufzählung des Inhalts zeigt, dass uns der Verf. nicht einmal eine einheitliche Darlegung des Standes der Philosophie jener Zeit in Polen bietet, und schon gar nicht daran denkt, die Gesammtentwickelung der polnischen Philosophie dem Leser vorzuführen. Dennoch wird der zukünftige Geschichtsschreiber der Philosophie in Polen diese Vorarbeit Tyszyński's nicht unberücksichtigt lassen wegen des reichen Materials und der mancherlei kritischen Winke, die sie enthält.

Den ersten Versuch, die polnische Philosophie in ihrer historischen Entwickelung als ein Ganzes darzustellen, unternahm 1863 F. Krupiński, der Uebersetzer der Geschichte der Philosophie von Schwegler, indem er dieser Uebersetzung einen Anhang: Die Philosophie in Polen beifügte[9]). In der Vorbemerkung zu dieser Abhandlung erklärt der Verf., dass die Philosophie in Polen vor Trentowski und Kremer, d. h. ehe Hegel's Einfluss sich geltend machte, nur ein „scholastisches Spielwerk" war. Dementsprechend fasst er im Kapitel: Scholastik die ganze Entwickelung der theoretischen Philosophie in Polen bis zu den genannten Denkern zusammen und spricht hier sowohl von den Eklektikern

[9]) A. Schwegler, Historya filozofii w zarysie, przełożona przez F. K. Warszawa. 1863. Dodatek, pag. 381—479: Filozofia w Polsce.

und Humanisten des 15. und 16. Jahrhunderts, von Johann von Glogau († 1507), Gregor von Sanoka († 1477), Jakob Górski († 1585), als von den Vertretern des Locke'schen Sensualismus im 18. Jahrhundert, A. Cyankiewicz, J. Znosko und Anderen, ja sogar von den Kantianern Jaroński († 1827) und Szaniawski († 1843), sowie vom Anhänger der schottischen Philosophie Johann Śniadecki († 1830). Darauf folgt ein Abschnitt unter der Aufschrift: Praktische Philosophie, der die ethischen Anschauungen des Nikolaus Rej († 1569), Lukas Górnicki († 1602), Andreas Modrzewski († 1589), Seb. Petrycy († um 1626), Anton Wiśniewski († 1774), Hugo Kołłontaj († 1812) und Stan. Staszic († 1826) charakterisirt. Darnach geht der Verf. zur „neueren Philosophie" über und gibt eine Darstellung der Systeme von Trentowski († 1869), Libelt († 1875), Cieszkowski (geb. 1814), Kremer († 1875), Gołuchowski († 1858) und Wroński († 1852).

Aus diesem Ueberblick ist ohne Weiteres zu ersehen, dass auch Krupiński, trotz des reichen Materials, das er verarbeitete, den gesammten Entwickelungsgang der polnischen Philosophie nicht ins Auge fasste, sondern die „Philosophie in Polen" eigentlich nur auf die polnischen Denker der neuesten Zeit, ohngefähr seit 1830 einschränkte. Was vor ihnen auf dem Gebiete der Philosophie in Polen geleistet wurde, erwähnt er nur als Chronist, ohne auf den historischen Zusammenhang der betreffenden Erscheinungen unter einander und mit dem allgemeinen Entwickelungsgang der Philosophie näher einzugehen. Er berücksichtigt sie nur desswegen, weil sie nun einmal chronologisch demjenigen vorangehen, was seiner Ansicht nach eigentlich „Philosophie in Polen" genannt zu werden verdient. Durch diese Bemerkung will ich aber durchaus nicht die Bedeutung dieses ersten, aus den Quellen selbständig geschöpften Versuches für die Geschichtschreibung der Philosophie in Polen herabsetzen. Im Gegentheil ist anzuerkennen, dass erst durch diesen, das gesammte historische Material zusammenfassenden Versuch die weiteren Forschungen auf diesem Gebiete angeregt und ermöglicht wurden.

Im engen Anschluss an Krupiński gab Clemens Han-

kiewicz 1869 in seinen in deutscher Sprache verfassten Grundzügen der slavischen Philosophie einen flüchtigen Abriss der Philosophie bei den Polen, in welchem er nur die Aendernng einführt, dass er die beiden Abschnitte: „Scholastik“ und „Praktische Philosophie“ Krupiński's in einen zusammenfasst unter der Aufschrift: „Aeltere Philosophie“, dem dann die „Neuere Philosophie“, mit Trentowski beginnend, folgt[10]).

Die obenerwähnten Unzulänglichkeiten in Krupiński's Auffassung der Geschichte der polnischen Philosophie suchte H. Struve zu beseitigen. Der erste Band seines Systems der Logik als Wissenschaft vom Erforschen und Erkennen der Wahrheit, 1870 enthält, nebst einem allgemeinen Ueberblick der hervorragenden logischen Lehren, einen längeren speziellen Abschnitt: Die Logik in Polen[11]). In diesem Abschnitte führt der Verf. die Entwickelung der Logik in Polen auf die Geschichte der polnischen Philosophie überhaupt zurück und ist bemüht nachzuweisen, dass die letztere in fünf klar gesonderte Perioden zerfällt und zwar in folgende:

Die erste Periode der Geschichte der polnischen Philosophie umfasst, nach dieser Eintheilung, den Zeitraum vom Anfange des 15. bis zum Anfange des 17. Jahrhunderts, also von der Reform der Universität (Akademie) zu Krakau 1400 bis zur Herrschaft der Jesuiten. In diese Zeit fällt auch in Polen die Wiedergeburt der klassischen Studien, der Humanismus und Eklekticismus, die der mittelalterlichen Scholastik entgegentraten. Hierher gehören

---

[10]) Clemens Hankiewicz, Grundzüge der slavischen Philosophie. 1869. 2. Aufl. 1873. Seite 25—44: Die Philosophie bei den Polen. Bei dieser Gelegenheit sei hier erwähnt, dass in diesem Büchlein nebst einleitenden Bemerkungen (S. 1—24), ein Ueberblick der Philosophie bei den Ruthenen (S. 45—68), bei den Czechen (S. 69—85), bei den Serben und Kroaten (S. 86—90) und bei den Russen (S. 91—93) gegeben wird. „Allgemeine Bemerkungen“ (S. 94—106) machen den Schluss. Eine kritische Beurtheilung dieser Arbeit veröffentlichte in polnischer Sprache H. Struve in der Abhandlung: O filozofii słowiańskiej (Ueber slavische Philosophie). Beilage zur Zeitung Wiek, 1874, No. 58 sq.

[11]) H. Struve, Wykład systematyczny logiki czyli nauki dochodzenia i poznania prawdy. T. I. Warszawa. 1870, pag. 132 bis 282: Logika w Polsce.

neben vielen Anderen insbesondere: der Nominalist Matthäus von Krakau († 1410), den schon Ullmann zu den „Reformatoren vor der Reformation“ rechnete[12]), dessen auch Stöckl flüchtig erwähnt[13]) und über den Th. Sommerland kürzlich eine dankenswerthe Studie veröffentlichte[14]); ferner gehört hierher der Professor zu Krakau Johann von Elgot Wieniawita († 1452), der sich durch die Vertheidigung des Satzes, dass das allgemeine Conzil über dem Papste stehe, hervorthat; dann der schon oben erwähnte Humanist Gregor von Sanoka, Erzbischof von Lemberg, der die dialektischen Künste der Scholastiker somnia vigilantium nannte, dann der ebenfalls schon erwähnte Johann von Glogau, Professor in Krakau, den Prantl zu den Eklektikern rechnet und der alle Theile der Philosophie bearbeitete[15]); ferner Michael von Breslau, ebenfalls Professor in Krakau († 1533), welchen Prantl als modernen Terministen bezeichnet[16]), Michael von Bystrzykow, dessen Prantl ebenfalls unter dem Namen Michael Parisiensis erwähnt[17]) und der mit Johann von Stobnica den Nominalismus des Okkam in Krakau vertrat;

---

[12]) K. Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 2. Aufl. Gotha. 1866. Ich habe die erste Aufl. von 1841 zur Hand; B. I, pag. 334.

[13]) A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. B. II. Mainz. 1865, pag. 1032.

[14]) Th. Sommerland, Matthäus von Krakau. Inaugural-Dissertation. Halle. 1891. Der Verf. vertheidigt unter anderem auch die polnische Nationalität des Matthäus von Krakau gegen Ullmann und Andere.

[15]) C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. B. IV, Leipzig, 1870, pag. 291. Prantl kennt das Exercitium novae logicae des Johann von Glogau nur vom Jahre 1511; doch war dies schon die 3. Aufl. dieses Buches; die erste ist in Krakau 1499 erschienen. Die Worte: Tobie Miły Boże Chwała am Ende des Werkes, meint Prantl, „bedeuten doch wohl den Drucker“, während sie einen polnischen Satz bilden, der verdeutscht lautet: Dir lieber Gott Ehre!

[16]) Prantl, l. c. B. IV, 264. Das Introductorium dialecticae des Michael von Breslau kennt Prantl nur in der Ausgabe vom Jahre 1515; das ist aber der Reihe nach schon die 5. Aufl. dieses Buches; die erste erschien in Krakau 1504.

[17]) Prantl, l. c. B. IV, 271. Michael von Bystrzykow nannte sich Parisiensis, weil er in Paris studirt und dort den Magistergrad erworben hat. Prantl citirt seine Questiones vom Jahre 1512, doch sind dieselben auch schon 1507 in Krakau gedruckt worden.

endlich gehören hierher die humanistischen Dialektiker Jakob Górski († 1585) und Adam Burski († gegen 1610), sowie der oben erwähnte Seb. Petrycy, der Uebersetzer und Erklärer des Aristoteles (s. auch Anm. 110). Zu dieser ersten Periode sind auch zu zählen die reformatorisch gesinnten praktischen Philosophen: Johann Ostroróg († 1501), der eine Reform des gesammten Kirchen- und Staatswesens erstrebte, Stan. Orzechowski († 1566), der seine Gesinnung in der Schrift Repudium Romae am klarsten darlegte, ferner die schon oben erwähnten: Rej, der ein eifriger Vertreter des Protestantismus war, Modrzewski, dessen Schrift De republica emendanda in polnischer, deutscher, französischer und spanischer Uebersetzung erschien[18]), und dessen schon Bayle in seinem Wörterbuch erwähnt[19]), endlich Górnicki, dessen platonisirende Unterredung über Politik noch im Jahre 1753 von C. G. Friese ins Deutsche übertragen wurde[20]). Natürlich konnten diese praktischen Philosophen in der Geschichte der Logik in Polen nicht berücksichtigt werden.

Die zweite Periode, vom Anfange des 17. bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wird durch die Herrschaft der Jesuiten über das gesammte geistige Leben der Polen gekennzeichnet. Die fortschrittlichen Bestrebungen des vorhergehenden Zeitraumes werden niedergedrückt und machen sehr bald dem wiedererstandenen Scholasticismus Platz, der die polnische Philosophie auf den Standpunkt des geisttödtenden Formalismus des Mittelalters zurückversetzt. Die 1579 gegründete Jesuiten-Akademie zu Wilna schwingt sich bald zur ausschliesslichen Leiterin der Philosophie und Wissenschaft auf, eröffnet in ganz Polen ihre Filialen und lässt keinen Schimmer Lichtes von den westlichen Nachbarvölkern ins Land.

---

[18]) Die deutsche Uebersetzung veranstaltete Wolfgang Wissenburg, Von Verbesserung des gemeinen Nütz, fünf Bücher, Basel. 1557. Dem Markgrafen Karl zu Baden und Hochberg dedicirt.

[19]) P. Bayle, Dictionnaire historique et critique. 4e éd. Rotterdam. 1730. T. III, 403 sq. Artikel: Modrevius.

[20]) Siehe R. Löwenfeld's Monographie, die auch in deutscher Sprache erschienen ist: Lukasz Gornicki: Sein Leben und seine Werke. Ein Beitrag zur Geschichte des Humanismus in Polen. Breslau, 1884, pag. II.

Bacon, Cartesius und deren zahlreiche Nachfolger werden in der überreichen philosophischen Literatur der Jesuiten in Polen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nicht einmal einer Erwähnung gewürdigt, und als endlich der Professor der Philosophie am Jesuiten-Collegium zu Lublin A. Rudzki dies systematische Schweigen 1750, also gerade hundert Jahre nach Cartesius' Tode unterbrach, so geschah es nur, um zu beweisen, dass die cartesianische Philosophie in Folge ihres prinzipiellen Zweifels den zehnten Grad des Atheismus bildet[21]). Ebenso kommt in einem vom Krakauer Professor J. G. Radliński 1753 herausgegebenen philosophischen Wörterbuche der Name Bacon's vor, aber dies ist nicht etwa Francis Bacon von Verulam, auch nicht Roger Bacon, sondern eine sehr wenig bekannte Grösse, nämlich ein Scholastiker Johann Bacon, der im 14. Jahrhundert lebte[22]).

Schon aus diesen charakteristischen Zügen kann man schliessen, welchen Werth die gesammte philosophische Literatur dieses Zeitraumes hat. An ihrer Spitze steht Martin Smiglecki, Professor der Philosophie am Jesuiten-Collegium zu Kalisch († 1619), unter dem Namen Smiglecius besser bekannt, ja bei den Neuscholastikern während längerer Zeit weit über die Grenzen Polens, besonders in England hochgeschätzt, wie dies Hallam in seiner Literaturgeschichte Europas bezeugt[23]). Freilich stand Smiglecki noch in mancher Beziehung unter dem Einflusse der vorhergehenden besseren Tradition, was von den späteren Vertretern der Phi-

---

[21]) Diese Ansicht sprach schon früher der Danziger Jesuit Georg Gengell († 1730) aus in seiner Abhandlung Gradus ad atheismum, Brunsbergae. 1717. Rudzki beruft sich auf ihn in seiner Aristotelica philosophia. Lublini. 1750.

[22]) Ueber diesen Johann Bacon siehe Prantl, l. c. B. III. Leipzig. 1867, pag. 318.

[23]) H. Hallam, Introduction to the literature of Europe in the 15th, 16th and 17th centuries. Neue Ausgabe in einem Bande, 1881, pag. 460: „None howewer of the logical works of the sixteenth century obtained such reputation as those by Smiglecius, Burgersdicius and our contryman Crakantrop.“ Vergl. pag. 706. Auch Taine erwähnt in seinem Werk: Histoire de la littérature anglaise, T. III, 1863, pag. 176, dass die Logik des Smiglecius dem Swift beim Examen in der dubliner Universität 1685 zur Erklärung vorgelegt wurde.

losophie dieses Zeitraumes in Polen, wie W. Tylkowski († 1695), T. Młodzianowski († 1686), J. Morawski († 1700), J. Sczaniecki († 1737), A. Miaskowski († 1737), A. Podlesiecki, A. Rudzki, J. Radliński und vielen Anderen durchaus nicht gesagt werden kann. Erst B. Dobszewicz, 1760 Professor der Philosophie in Wilna, bildet den Uebergang zu einer neuen besseren Zeit, indem er den jesuitischen Scholasticismus, dem er im Prinzipe huldigt, durch eklektische Berücksichtigung der Werke Bacon's, Cartesius', Gassendi's, Locke's und anderer moderner Denker mildert.

Die dritte Periode beginnt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit den Reformbestrebungen Stan. Konarski's († 1773) auf dem Gebiete des Schulwesens, sowie mit der Aufhebung des Jesuitenordens und zieht sich bis zum zweiten Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts. Im Anfange dieses Zeitraumes schliessen sich einige polnische Denker der Wolff'schen Philosophie an; doch wird ihre Wirksamkeit sehr bald eingeschränkt durch den französischen Sensualismus, insbesondere durch die Lehre Condillac's, dessen Logik (1780) auf ausdrückliche Veranlassung der polnischen Educations-Kommission verfasst und in den Schulen eingeführt wurde; — sowie durch die schottische Philosophie, die einen eifrigen Vertreter in dem hervorragenden Mathematiker und Astronomen Johann Śniadecki fand. Im Ganzen ist die sensualistische Richtung während dieses Zeitraumes die herrschende. Zu den Hauptvertretern der polnischen Philosophie in dieser Periode gehören: der erwähnte Stan. Konarski, der vornehmlich als Pädagoge in Betracht kommt; ferner A. Wiśniewski († 1774), der die Philosophie auf den neuen Errungenschaften der übrigen Wissenschaften zu begründen suchte; dann der Leibarzt und Historiograph des Königs August III, Laurentius Mitzler de Kolof, der sich selbst „einen der ersten Apostel der Wolff'schen Philosophie in Polen“ nennt und unter dessen Protection und mit dessen Vorrede das Werk des Wolffianers Joh. Chr. Gottscheds: Erste Gründe der gesammten Weltweisheit (1. Aufl. 1733) in polnischer Uebersetzung 1760 in Warschau erschienen ist; ferner Kazimir Narbutt († 1807), der sich ebenfalls an Wolff anschliesst; dann

die Vertreter der sensualistischen Richtung: A. Cyankiewicz, der Locke in Polen zu popularisiren suchte, Johann Znosko, der Uebersetzer der Condillac'schen Logik, P. Przeczytański, der wieder auf Locke zurückgeht und endlich Johann Sniadecki († 1830), bekannt als eifriger Vertheidiger des Empirismus und Sensualismus im Zusammenhange mit den Prinzipien der schottischen Philosophie des gesunden Menschenverstandes (common sense). Hierher gehören ebenfalls die Moral-Philosophen und Politiker: Kajetan Skrzetuski († 1806), Hugo Kołłątaj († 1812), Stan. Staszic († 1826) und Andere.

Die vierte Periode, vom zweiten bis zum fünften Jahrzehnt des gegenwärtigen Jahrhunderts, ist als die Kant'sche zu bezeichnen, da in diesem Zeitraume der Kriticismus des Königsberger Denkers alle anderen philosophischen Bestrebungen in Polen überflügelt. Zwar fand Kant sporadisch auch schon früher in Polen aufrichtige Anerkennung, aber er übte keinen sichtbaren Einfluss auf die polnische Philosophie vor dem erwähnten Zeitraume aus. Der Erste, der in Polen auf Kant hinwies, war der berühmte Naturforscher Andreas Śniadecki († 1838), ein jüngerer Bruder des erwähnten Johann, der Verfasser des Werks: Theorie der organischen Wesen. 1804. In einer Rede: Ueber die Unsicherheit der auf der Erfahrung gegründeten Sätze und Wissenschaften, die er 1799 an der Universität zu Wilna gehalten hat[24]), spricht er das Verlangen aus, die Kritik der Vernunft müsse durch eine eingehende Kritik der Erfahrung vervollständigt werden. Doch brach erst K. Szaniawski († 1843), der noch Kant in Königsberg gehört hat, der deutschen Philosophie überhaupt und speziell der Kant'schen eine Bahn in Polen. Er lehnt sich in seinen wichtigsten philosophischen Schriften ganz an Kant an und geht erst gegen Ende seiner philosophischen Entwickelung zum Schellingianismus über. In eklektischer Weise fördern ferner die Kant'sche Lehre in Polen: der schon erwähnte F. Jaroński (Anm. 2), W. J. Chojnacki, der sich den Kantianer

[24]) Jędrzej Śniadecki, O niepewności zdań i nauk na doświadczeniu fundowanych. Werke, herausgegeben von M. Baliński, T. III, 251—269.

Fr. Snell zum Vorbilde nimmt, J. E. Jankowski, J. Bychowiec, der Uebersetzer Kant's und Herder's (s. Anm. 164), T. Sierociński, der Kiesewetter ins Polnische überträgt, A. Dowgird, der sich auf Kant stützt, aber auf Grund weiterer psychologischer Untersuchungen eigene Wege zu gehen versucht, — und Andere.

Bald nach Hegel's Tode kommt seine Philosophie unter den Polen zur Blüthe und bildet mit ihren Freunden und Gegnern die letzte Periode der polnischen Philosophie, die gegen Ende des vierten und Anfang des fünften Jahrzehnts unseres Jahrhunderts beginnt und bis gegen das Ende des siebenten Jahrzehnt dauert. Hierher gehören vor allem die hervorragendsten polnischen Denker der Neuzeit, die von Hegel ausgehend, eine Reihe von mehr oder weniger selbständigen philosophischen Systemen ausgebildet haben, wie Joseph Kremer († 1875), Bronisław Trentowski († 1869), Karl Libelt († 1875), August Cieszkowski (geb. 1814). Die Schelling'sche Philosophie findet während dieses Zeitraumes in dem obenerwähnten Szaniawski und besonders in Joseph Gołuchowski († 1858), sowie zum Theil in dem originellen mystischen Denker, dem Mathematiker Hoene-Wroński († 1853), der aber nur französisch schrieb, ihre Vertreter. Dagegen scharten sich die Gegner des Hegelianismus, wie Stan. Chołoniewski († 1846), Max. Jakubowicz († 1853), die Schriftstellerin Eleonora Ziemięcka († 1869), Felix Kozłowski († 1872) und Andere um die Fahne der katholischen Philosophie.

Mit dem Ende der sechziger Jahre beginnen die philosophischen Strömungen der Gegenwart, die noch zu sehr im Flusse sind, sich noch zu wenig krystalisirt haben, um einen Gegenstand historischer Betrachtung abgeben zu können. Uebrigens ist der dargelegte Ueberblick der Philosophie in Polen, wie erwähnt, schon 1870 erschienen und schliesst daher mit dem polnischen Hegelianismus ab.

Eine gedrängte Darstellung der gesammten Entwickelung der polnischen Philosophie gab Struve in deutscher Sprache 1874 in den Philosophischen Monatsheften[25]).

[25]) H. v. Struve, Die philosophische Literatur der Polen. — Philos. Monatsh. 1874. Bd. X, 222—231, 298—325.

Vom literaturhistorischen Standpunkte aus, jedoch ohne rechtes Verständniss für philosophische Probleme zu bekunden, behandelte L. Sowiński die neuere polnische Philosophie in seiner Geschichte der polnischen Literatur[26]).

Nach den letzterwähnten Arbeiten wurde die Geschichte der polnischen Philosophie als Ganzes bis jetzt nicht weiter behandelt und wir gehen daher nun über zur Aufzählung derjenigen Abhandlungen und Werke, die sei es einzelne Zeiträume der Philosophie in Polen betreffen, sei es einzelnen hervorragenden Denkern gewidmet sind. Wir halten uns hiebei an den oben angegebenen Entwickelungsgang.

2. Die Geschichte einzelner Zeiträume der polnischen Philosophie.

Die nominalistischen, humanistischen und reformatorischen Bestrebungen in Polen, soweit sie einen Einfluss auf die Entwickelung der polnischen Philosophie während der ersten Periode derselben ausübten, suchte Struve in einer besonderen Abhandlung darzulegen, die 1877 in der Monatsschrift Athenäum veröffentlicht wurde[27]). Ausserdem ist hervorzuheben, dass in neuester Zeit die polnischen Literaturhistoriker und Geschichtsforscher ganz besondere Aufmerksamkeit dem Humanismus, sowie den reformatorischen Bestrebungen auf dem religiösen und politischen Gebiete in Polen während des 15. und 16. Jahrhunderts schenken. Die diesbezüglichen gründlichen Arbeiten von Mecherzyński, W. Zakrzewski, Szujski, Liske, Stan. Koźmian, A. Pawiński, Kaz. Morawski, P. Chmielowski, Graf Stan. Tarnowski, Wisłocki, Windakiewicz, Kallenbach und mancher Anderer gewähren uns einen immer klareren Einblick in den Kampf der Neuzeit mit dem Scholasticismus auch in Polen. Dasselbe ist zu sagen von zahlreichen monographischen Studien über das Leben und Wirken der bekanntesten Vertreter dieses Zeit-

---

[26]) L. Sowiński, Rys dziejów literatury polskiej, podług notat Al. Zdanowicza. T. V. 1878 pag. 1—118.

[27]) H. Struve, Rzut oka na pierwszy okres historyi filozofii w Polsce. Ateneum. 1877, T. II, 318 sq.

raumes, — wie die obenerwähnte Abhandlung von Sommerland über Matthäus von Krakau (Anm. 14), dann die Arbeiten über Johann Ostroróg von Caro, Bobrzyński, Wegner, Pawiński, Świeżawski, Callier, A. Małecki und Anderer; über Nikolaus Rej von J. I. Kraszewski, A. Bełcikowski, A. Bem, Br. Zawadzki, Plenkiewicz, Rybarski, W. Czajewski, W. Gostomski; über Modrzewski von A. Małecki, Stan. Tarnowski, Leop. Otto, Łoziński, Dylewski, Knapiński und Anderer; über Górnicki von Czarnik, Löwenfeld (s. Anm. 20), Windakiewicz u. s. w. Freilich nehmen die Abhandlungen und Werke der erwähnten Schrifsteller nicht direct Bezug auf die Entwickelung der Philosophie in Polen, — weswegen wir sie hier auch nicht besonders anführen; aber sie enthalten viele dankenswerthe Materialien und Fingerzeige für die Erforschung der philosophischen Bestrebungen in Polen während dieser ersten Periode und bilden insbesondere ganz unentbehrliche Hilfsmittel zur Kenntniss der allgemeinen geistigen Atmosphäre, in der sich die Anfänge der polnischen Philosophie entwickelten.

Die scholastische Philosophie der polnischen Jesuiten war kein anziehender Gegenstand der Forschung für die Neuzeit. Daher sie denn auch nur als schwarzer Untergrund zur Darstellung der erneuten Regsamkeit auf dem Gebiete der Wissenschaften und Philosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts behandelt wurde. Dies ist vornehmlich von den Studien Wł. Smoleński's: Der geistige Umschwung in Polen während des 18. Jahrhunderts zu sagen[28]). Neben einer Schilderung des geistigen Lebens in Polen während der jesuitischen Reaction verfolgt Smoleński in seinen Studien die Anfänge der Reformbestrebungen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eine erfreuliche Blüthe der polnischen Wissenschaft hervorriefen und Polen wieder in directen geistigen Verkehr mit dem übrigen Europa brachten. Dass hiebei die Philosophie, wenigstens in allgemeinen Zügen, auch berücksichtigt werden musste, versteht sich von selbst. Smoleński hob sogar auf diesem Gebiete einige neue, wichtige Momente her-

[28]) Władysław Smoleński, Przewrót umysłowy w Polsce wiekn XVIIIgo. Kraków i Petersburg. 1891.

vor, die von allgemeinem Interesse sind und daher hier besonders erwähnt zu werden verdienen. So weist er z. B. in der Abhandlung: Philosophia recentiorum[29]) darauf hin, dass der 1740 nach Warschau übergesiedelte italienische Theatiner Anton Maria Portalupi († 1791) aufs eifrigste die Philosophie Wolff's verbreitete, weswegen der oben erwähnte Mitzler de Kolof von ihm sagen konnte: „philosophiam Wolffianam inter primos in Polonia docuit (Acta litteraria, trimestre II pag. 130).“ Ferner fand die Wolff'sche Philosophie, nach Smoleński, zu jener Zeit einen regen Förderer in dem Bischof von Krakau und Kanzler der dortigen Universität Andreas Załuski. Derselbe stand mit Wolff in persönlichen Beziehungen und soll um das Jahr 1746 den Versuch gemacht haben, den halle'schen Philosophen nach Krakau zu berufen. Doch scheiterte dieser Plan an der Opposition seitens der Majorität der Krakauer Professoren, die von der Berufung eines Protestanten an die Universität nichts wissen wollten. Załuski schickte darauf auf eigene Kosten den jungen Priester Martin Świątkowski nach Halle, wo er sich unter Wolff in der Philosophie und Mathematik ausbildete und nach seiner Rückkehr (1749) in dessen Geiste in Krakau wirkte. Zur Bekämpfung der jesuitischen Opposition gegen die neue Richtung trug in Warschau, nach Smoleński's Schilderung, nebst dem schon erwähnten Wiśniewski, der auch Wolff in Halle kennen lernte, besonders der Theatiner Joseph Tori bei. Während einer öffentlichen Disputation, die am 5. September 1752 in der Dominikanerkirche zu Warschau stattfand, erfocht er über seine Gegner einen so glänzenden Sieg, dass die Jesuiten seitdem selbst die neue wissenschaftliche Richtung acceptirten und in ihre Schulen einführten.

Die sensualistische Richtung der englischen und französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts fand, wie oben erwähnt, ihren hervorragendsten Vertreter in dem bekannten Mathematiker Johann Śniadecki. Seiner vielseitigen Wirksamkeit sind in letzter Zeit mehrere Werke und Abhandlungen gewidmet, die auch das Verhältniss dieses Gelehrten zu den philosophischen Strömun-

[29]) L. c. pag. 31—75.

gen seiner Zeit eingehend behandeln. Zuerst veröffentlichte 1865 M. Baliński die Denkwürdigkeiten über Johann Śniadecki in zwei umfangreichen Bänden[30]). In denselben ist dem Forscher Alles geboten, was nebst den Schriften Śniadecki's zur Kenntniss seines philosophischen Entwickelungsganges nothwendig ist. Darauf folgte denn auch eine Reihe von Monographien, die speziell der Philosophie Śniadecki's gewidmet sind, So gab T. Ziemba 1872 eine Abhandlung unter der Aufschrift: Johann Śniadecki auf dem Felde der Philosphie heraus[31]), die neben einer kurzen Inhaltsangabe der wichtigsten philosophischen Schriften Śniadecki's zu zeigen sucht, dass Śniadecki kein einseitiger Sensualist gewesen sei und auch nicht als Vorgänger des Positivismus betrachtet werden dürfe, wie dies einige positivistischen Schriftsteller und besonders Jul. Ochorowicz in seiner Einleitung zur positiven Philosophie (1872) gethan haben. Śniadecki habe sich wohl an Bacon, Locke, Reid, Dugald Stuart angelehnt, vermied aber alle doctrinären Einseitigkeiten und könne daher nicht als Vertreter dieser oder jener Schule gelten.

In eingehender Weise suchte darauf Al. Skórski die philosophischen Anschauungen Śniadecki's historisch zu erforschen und that dies zuerst in einer gedrängten Doktordissertation vom Jahre 1873: Die Philosophie Johann Śniadecki's[32]), und dann in einem ausführlichen Buche, das 1890 erschienen ist und den Titel führt: Johann Śniadecki angesichts der deutschen Metaphysik seiner Zeit und der philosophischen Bestrebungen der Gegenwart[33]). Kurz nach jener Dissertation veröffentlichte H. Struve 1873 eine Abhandlung: Ueber die Philosophie Johann Śniadecki's[34]) und M. Straszewski in Krakau widmete ihr 1875 ein ausführliches Werk: Johann Śniadecki:

---

[30]) M. Baliński, Pamiętniki o Janie Śniadeckim. Wilno. 1865.

[31]) Teofil Ziemba, Jan Śniadecki na polu filozofii. Kraków. 1872.

[32]) Al. Skórski, Filozofia Jana Śniadeckiego. Poznań. 1873.

[33]) Al. Skórski, Jan Śniadecki wobec współczesnej metafizyki niemieckiej i dzisiejszych dążeń filozoficznych. Lwów. 1890.

[34]) H. Struve, O filozofii Jana Śniadeckiego. Wiek. 1873. No. 113—116.

Seine Stellung in der Geschichte der Aufklärung und Philosophie in Polen[35]).

Die erwähnten Arbeiten, insbesondere aber die Werke Straszewski's und Skórski's untersuchten eingehend das Verhältniss Śniadecki's sowohl zu Kant, als zu Locke, Leibnitz, Condillac, d'Alembert, Reid, Dugald Stuart, Jacobi und Comte, und wenn auch zwischen den Verfassern der genannten Arbeiten über Śniadecki noch einige Controversen obwalten, die zur Polemik zwischen ihnen Anlass gaben, so haben doch ihre Untersuchungen klar gelegt, dass Śniadecki erstens kein Verständniss für die kritische Philosophie Kant's hatte und sie daher für die einseitige speculative Richtung der nachkantischen Denker Deutschlands (Fichte, Schelling, Hegel) verantwortlich machte, und ferner, dass seine eigenen positiven Anschauungen, trotz mancher innerer Widersprüche, sich vornehmlich an Locke und Reid anschliessen. Bei dieser Gelegenheit sei hier erwähnt, dass über Johann Śniadecki schon 1815 in Deutschland geschrieben wurde, und zwar in der Allgemeinen Literaturzeitung, in welcher eine Recension der zwei ersten Bände von Johann Śniadecki's vermischten Schriften zu finden ist. Der Verf. dieser Recension zollt ein hohes Lob den wissenschaftlichen Abhandlungen Śniadecki's, findet aber, dass seine Schrift über Metaphysik seiner unwürdig sei, da er in derselben über Dinge spricht, die er nicht verstehe. In der That nennt Śniadecki in dieser Schrift Kant verächtlich einen Dogmatiker, der den scholastischen Formalismus und die müssige Speculation veralteter Metaphysiker zu erneuern sucht[36]). Andererseits darf aber auch nicht unbeachtet bleiben, dass Śniadecki's philosophische Bedeutung hauptsächlich auf seinem Bestreben beruht, die Methodologie der speziellen Wissenschaften zu fördern. Dieses Moment wurde insbesondere von Al.

---

[35]) M. Straszewski, Jan Śniadecki. Jego stanowisko w dziejach oświaty i filozofii w Polsce. Kraków. 1875.

[36]) Allgemeine Literaturzeitung. 1815. No. 162. Siehe Straszewski l. c. pag. 219. Die Schriften Śniadecki's gegen Kant sind später auch besonders erschienen: Pisma Jana Śniadeckiego o filozofii Kanta. Kraków. 1821.

Skórski eingehend klargelegt, der von diesem Standpunkte aus Śniadecki mit John Stuart Mill vergleicht[37]). Einen geistvollen Vortrag über die beiden Brüder Śniadecki hielt Karl Libelt in Posen im Jahre 1866 und vervollständigte dadurch seinen oben erwähnten (Anm. 7) Ueberblick der polnischen Philosophie[38]).

Trotz Johann Śniadecki's Opposition brach sich die Kant'sche Philosophie dennoch in Polen Bahn, aber ihre Entwickelung und Wirksamkeit in Polen fand bisher noch keine eingehende historische Darstellung. Es sind zwar einige dankenswerthe Arbeiten über Andreas Śniadecki erschienen; aber diese behandeln vornehmlich seine naturwissenschaftlichen Lehren und insbesondere sein Verhältniss zur Entwickelungstheorie, ohne die philosophischen Prinzipien seiner Anschauungen in Betracht zu ziehen[39]). Die übrigen Vertreter der Kant'schen Philosophie in Polen wurden ausserhalb der polnischen Literaturgeschichte, sowie der erwähnten allgemeinen Ueberblicke der polnischen Philosophie, nicht weiter berücksichtigt. Um so mehr Aufmerksamkeit schenkte man den Denkern, die unter dem Einflusse der deutschen speculativen Philosophie standen.

Ueber Trentowski's Pantheismus schrieb schon 1845 F. Kozłowski vom Standpunkte seiner Anfänge der christlichen Philosophie[40]). Ferner fand sein System 1847 einen Darsteller und Kritiker in dem bekannten Schriftsteller J. I. Kraszewski[41]) und Cl. Hankiewicz, der Verfasser der oben erwähnten Grundzüge der slavischen Philosophie (Anm. 10), widmete ihm eine

---

[37]) Skórski, l. c. (Anm. 33), pag. 29.

[38]) Karol Libelt, Dwaj bracia Śniadeccy. Poznań. 1866.

[39]) Zygmunt Kramsztyk, Jędrzej Śniadecki. Teorya jestestw organicznych wobec dzisiejszych pojęć o życiu. Warszawa. 1874. — Bronsław Rejchmann, Jędrzej Śniadecki i Darwin. Warszawa. 1874. — Tad. Żuliński, Zasady teoryi jestestw organicznych Jędrzeja Śniadeckigo. Roczniki Tow. przyjaciół nauk. Poznań. T. VIII, 1874, pag. 121 sq.

[40]) F. Kozłowski, Początki filozofii chrześcijańskiej. Włącznie z krytyką filozofii Br. F. Trentowskiego. Poznań. 1845. T. I, 73—144, 436—491.

[41]) J. I. Kraszewski, System Trentowskiego. Lipsk. 1847.

Abhandlung, die sein Leben, seine Schriften und sein philosophisches System in gedrängter Weise behandelt[42]. In den Jahren 1873 bis 1881 erschien Trentowski's grosses nachgelassenes Werk, das den Titel führt: Pantheon des menschlichen Wissens oder Pantologie, Encyklopädie aller Wissenschaften, allgemeine Propädeutik und grosses System der Philosophie[43]. Eine sachgemässe gründliche kritische Beurtheilung dieses eigenartigen Werkes ist bisher nicht publizirt worden; doch veröffentlichte P. Chmielowski 1889, auf Grund ungedruckter Briefe Trentowski's, eine beachtenswerthe Arbeit über die reactionären Umtriebe gegen diesen Denker in den Jahren 1856 bis 1862[44].

Um dieselbe Zeit wurde Karl Libelt's fünfbändiges Werk Philosophie und Kritik (s. Anm. 7) in zweiter Auflage herausgegeben und A. Molicki besprach eingehend seine Stellung zu den anderen polnischen Philosophen seiner Zeit in einer besonderen Abhandlung[45]. Struve schrieb nach Libelt's und Kremer's 1875 erfolgten Tode eine vergleichende Charakteristik der philosophischen Bestrebungen beider Denker[46] und gab bald darauf J. Kremer's sämmtliche Werke in 12 Bänden heraus mit einer Biographie Kremer's und Beurtheilung seiner Philosophie[47]. Vorher wurde eine nachgelassene Schrift von Trentowski veröffentlicht (verfasst 1856), die eine Parallele zwischen Kremer und

---

[42]) Kl. Hankiewicz, Życie, pisma i system filozoficzny Bronisława Trentowskiego. Stanisławów. 1871.

[43]) Br. Trentowski, Panteon wiedzy ludzkiej lub Pantologia, Encyklopedya wszech nauk i umiejętności, Propedeutyka powszechna i wielki system filozofii. Poznań. T. I. 1873. T. II. 1874. T. III. 1881.

[44]) Piotr Chmielowski, Filozof w więzach reakcyi. Ateneum. 1889. T. II, 153 sq., 345 sq.

[45]) A. Molicki, Stanowisko w filozofii Karola Libelta i stosunek jego do innych współczesnych filozofów polskich. Lwów. 1875.

[46]) H. Struve, Józef Kremer i Karol Libelt. Charakterystyka ich dążności filozoficznych. Kłosy. 1875. No. 525—528.

[47]) Dzieła Józefa Kremera, z dodaniem życiorysu i rozbioru prac Kremera oraz notatek uzupełniających przez Henryka Struvego. Warszawa. 1877—1881.

Hegel zog und den Ersteren vor dem Vorwurfe des Pantheismus vertheidigte[48]).

Ueber Aug. Cieszkowski sprach sich am ausführlichsten schon Mickiewicz aus in seinen Vorlesungen über die slavische Literatur. Er hob mit besonderer Anerkennung Cieszkowski's theistischen Standpunkt hervor, während er Trentowski vorwirft, über den Pantheismus nicht herausgekommen zu sein[49]). Aus Anlass des kürzlich, 1893, feierlich begangenen Jubiläums Cieszkowski's wurden auch seine Verdienste auf dem Gebiete der polnischen Philosophie wiederholt hervorgehoben.

J. Gołuchowski's nachgelassenes Werk: Gedanken über die höchsten Fragen der Menschheit ist 1861 in zwei Bänden erschienen und mit einer Erinnerung an Gołuchowski von Eleonore Ziemięcka versehen worden[50]).

Ueber Hoëne-Wroński sind vor allem die erwähnten Vorlesungen von Mickiewicz, dann die Schrift von A. Bukaty, 1844, die seinen „Antheil an der Entwickelung des menschlichen Wissens“ behandelt, und schliesslich eine Abhandlung von Trentowski aus derselben Zeit über seinen Messianismus hervorzuheben[51]). In den Jahren 1878 und 1879 erschienen Wroński's nachgelassene Werke: Prospectus der absoluten Philosophie und ihrer Entwickelung, sowie seine Schriften über speculative Philosophie, Philosophie der Sprache und politische Oeconomie. Seine Einleitung zur Mathematik, die von philosophischer

---

48) Br. Trentowski, Hegel i Kremer. Na dziś. Pismo zbiorowe. Kraków. 1872. T. I, 126 sq.

49) Ad. Mickiewicz, Kurs literatury słowiańskiej. Paryż. 1841—1844. Rok 3ci, lekcya 21, 22, 23. Es ist dies eine polnische Bearbeitung durch F. Wrotnowski der von Mickiewicz 1841—1844 im Collège de France gehaltenen Vorlesungen, die 1849 auch französisch erschienen sind: Les Slaves. Cours professé au Collège de France. 5 Bände. Siehe T. IV, leçon 21, 22, 23.

50) J. Gołuchowski, Dumania nad najwyższemi zagadnieniami człowieka. Wilno. 1861. 2 tomy.

51) A. Mickiewicz, l. c. (Anm. 49), Rok 2gi lekcya 62 und T. III, leçon 62. — A. Bukaty, Hoene-Wroński i jego udział w rozwinięcin wiedzy ludzkiej. Paryż. 1844. — Br. Trentowski, Rok, 1844, vergl. Trentowski, Panteon (Anm. 43), T. II, 142—182, 393—427.

Bedeutung ist, da sie sein höchstes Weltgesetz darlegt, und die zuerst französisch 1811, dann englisch 1821 erschienen ist, gab L. Niedźwiecki 1880 polnisch heraus und versah sie mit einer Biographie Wroński's[52]). Ferner bespricht in neuester Zeit der bekannte polnische Mathematiker S. Dickstein in einer Reihe belehrender Abhandlungen, die wir hier nicht speziell aufzählen, seine Musik-Aesthetik, seine teleologische Methode in der Algebra, seine Phoronomie etc.

Eine allgemeine Umschau über die polnische Philosophie dieses speculativen Zeitraumes ist, ausser in den schon erwähnten Arbeiten (Anm. 7—11), in El. Ziemięcka's Studien zur polnischen Literatur von 1830—1860 zu finden[53]); ebenso im ersten Theile des Werkes von Jul. Niemirycz: Untersuchungen über das Geheimniss des Lebens[54]) und im 2. Bande des Werkes von Al. Tyszyński: Die ersten Grundlagen der allgemeinen Kritik[55]). Ferner behandelt Fr. Krupiński in einer ausführlichen Arbeit die historiosophischen Anschauungen von Kałłątaj, Mochnacki, Supiński, Wróblewski und Walewski[56]); während Struve in einer Abhandlung: J. I. Kraszewski im Verhältniss zu den philosophischen Bestre-

52) Wroński-Hoene, Prospectus de la philosophie absolue et son développement. Recherche de la vérité, fixation absolue des periodes philosophiques parallèles aux periodes historiques de l'humanité, comme partie integrale de l'apodictique messianique. Paris. 1878. Sept manuscrits inédits, écrits de 1803—1816; Paris. 1879. — Wstęp do wykładu matematyki przez Hoene-Wrońskiego, wydał Leonard Niedźwiecki. Paryż. 1880. — Die philosophisch-mathematischen Principien Wroński's hat nach dessen Tode A. S. de Montferrier in einem vierbändigen, mir nicht bekannten Werke entwickelt: Encyclopédie mathématique ou exposition complète de toutes les branches des mathématiques d'après les principes de la philosophie des mathématiques de Hoene-Wroński.

53) El. Ziemięcka, Studya. Wilno. 1860.

54) Jul. Niemirycz, Badania filozoficzne tajemicy życia. Część I. Warszawa. 1869, pag. 222sq.: Polska czyli idealizm.

55) Al. Tyszyński, Pierwsze zasady krytyki powszechnej. Warszawa. 1870. T. II, 152sq.

56) F. K(rupiński), Nasza historyozofia. Ateneum. 1876. T. III, 548 sq.

bungen seiner Zeit den Einfluss sowohl der katholischen Philosophie von De Maitre, Bonald, Lamennais, Hermes und Günther als auch des Hegelianismus auf die polnischen Gesellschaftskreise und insbesondere auf die schriftstellerische Thätigkeit Kraszewski's zu schildern sucht[57]).

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie in Polen, die der Gegenwart angehören, wurden eingehender nur in sehr wenigen Arbeiten besprochen. Erwähnenswerth sind nur die Abhandlung von J. T. Hodi (Tokarzewicz): Zwei philosophische Synthesen, K. Libelt's und H. Struve's, sowie die kritische Schrift von T. Jeske-Choiński: Der Warschauer Positivismus und seine Hauptvertreter[58]).

II. Die polnische Literatur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie.

1. Die allgemeine Geschichte der Philosophie als Ganzes.

Obwohl die Schrift des englischen Scholastikers Walter Burleigh's (Gualterus Burlaeus, † 1337): De vita ac moribus philosophorum ac poëtarum veterum weder ihrem Inhalte, noch ihrer Tendenz nach mit dem Werke des Diogenes Laërtes, aus dem sie zum grossen Theile geschöpft ist, direct als Tractat zur Geschichte der Philosophie betrachtet werden kann, so verdient sie doch, trotz mancher grober Fehler, die sie enthält, Beachtung als eine Regung des historischen Sinnes inmitten der scholastischen Spitzfindigkeiten und als Bestreben, den kirchlichen Vorbildern der Frömmigkeit eine Reihe von weltlichen Beispielen der Tugend und Lebensklugheit entgegenzustellen. In diesen beiden Momenten offenbart sich jedenfalls jener Zwiespalt zwischen der engabgeschlossenen

57) H. Struve, J. I. Kraszewski w stosunku do filozoficznych dążności swego czasu. Książka jubileuszowa dla uczczenia piećdziesięcioletniej działalności literackiej J. I. Kraszewskiego. Warszawa. 1880, pag. 276—326.

58) J. T. Hodi, Dwie syntezy filozoficzne, K. Libelta i H. Struvego. Kwartalnik Kłosów. 1877, T. II, 128-180. — T. Jeske-Choiński Pozytywizm warszawski i jego główni przedstawiciele. Warszawa. 1885.

Kirchlichkeit und einem allgemeinen Menschenthum, zwischen der dogmatischen Unfehlbarkeit und der selbstständigen Forschung, der sich zu jener Zeit, in seinen ersten Anfängen, auch anderwärts kundthat und die Morgenröthe eines neuen Tages im Leben der Völker andeutete. Der Humanismus und die Reformation entkeimten diesem Zwiespalte. Es ist daher nicht zu verwundern, dass die Schrift Burleigh's im 15. und 16. Jahrhundert eine grosse Verbreitung über die ganze gebildete Welt fand zum Theil ohne Namensnennung des Verfassers, zum Theil als Auszug aus dem Werke des Diogenes Laërtius[59]), und dass schon frühe Uebersetzungen derselben in verschiedene Volkssprachen angefertigt wurden. So gab denn auch einer der ersten polnischen Prosaiker, Martin Bielski, der sich anfangs nach seinen früheren Besitzungen auch Wolski nannte (geb. 1495, † 1575) einen Auszug aus Burleigh's Schrift in polnischer Sprache in Krakau 1535 heraus, in welchem er von den 150 Lebensbeschreibungen des Originals 47 mittheilt „zur sittlichen Belehrung eines jeden Menschen", wobei freilich manche neue Fehler und Missverständnisse zu denen Burleigh's hinzukamen[60]). Diese Uebersetzung gibt aber dennoch in polnischer Sprache die erste Kunde von der Existenz, dem Leben und den Aussprüchen der hervorragendsten Denker des Alterthums, — wie: Thales, Solon, Chilon, Pittacus, Bias, Cleobulus, Periander, Anacharsis, Epimenides, Pythagoras, Anaxagoras, Crates, Archytas, Zenon, Sokrates, Aristippus,

---

[59]) Die ersten Ausgaben der Schrift Burleigh's erschienen in Köln 1472 und in Nürnberg 1477.

[60]) Marcin Wolski (Bielski), Żywoty filozofów, t. j. mędrców nauk przyrodzonych i też inszych mężów cnotami ozdobionych ku obyczajnemu nauczaniu człowieka każdego krótko wybrane. Kraków. 1535. Es sind gegenwärtig nur sehr wenige Exemplare der Original-Ausgabe bekannt. Ich hatte das Facsimile dieser Schrift aus der Warschauer Universitätsbibliothek zur Hand. Dass dies Buch ein Auszug aus Burleigh's Schrift ist, hat erst Wł. Wisłocki in einer verdienstvollen Arbeit: Gwalter Burley i Marcin Bielski, nachgewiesen. Siehe: Abhandlungen der Akademie zu Krakau, Philosophische Abtheilung, Bd. VI, 131—182. Bis dahin wurde das Buch Bielski's von den polnischen Literatur-Historikern theils als original verfasst, theils als ein Auszug aus Diogenes Laertius angesehen.

Demokrit, Diogenes, Plato, Aristoteles, Plotin, Epikur, Theophrast, Seneca, Boetius.

Die zahlreichen Schriften der polnischen Scholastiker, die sowohl vor als nach jenem Buche Bielski's erschienen sind und die, soweit sie sich auf die Geschichte der Philosophie beziehen, meist nur Commentare zum Aristoteles enthalten, wollen wir hier nicht einzeln aufzählen. Die Namen dieser Scholastiker sind schon in der ersten Abtheilung an entsprechender Stelle erwähnt worden und über ihre Werke geben Aufschluss theils die angeführten Schriftsteller zur Geschichte der polnischen Philosophie, theils Prantl in seiner Geschichte der Logik. Uebrigens sind alle diese Commentare in lateinischer Sprache verfasst, gehören daher nicht eigentlich zur polnischen Literatur und sind ausserdem der gelehrten Welt unmittelbar zugänglich. Wir gehen daher sogleich zu denjenigen Erscheinungen über, welche direct die allgemeine Geschichte der Philosophie betreffen, und zwar wollen wir zuerst die Versuche einer Bearbeitung der gesammten Geschichte der Philosophie als Ganzes berücksichtigen, dann diejenigen Schriften besprechen, die sich auf die Geschichte einzelner philosophischer Disciplinen beziehen und schliesslich von denjenigen handeln, die einzelne Zeiträume der Geschichte der Philosophie, sowie speziell einzelne Philosophen zum Gegenstande haben.

Eine selbstständige gründliche Bearbeitung der gesammten Geschichte der Philosophie als Ganzes gibt es in der polnischen Literatur bisher noch nicht. Die unkritischen Anfänge einer solchen seien hier nur kurz erwähnt. Der Verfasser der ersten in polnischer Sprache 1769 herausgegebenen Logik Kasimir Narbutt bietet in der Einleitung zu seinem Buche auf vierzehn Seiten einen oberflächlichen Ueberblick der Geschichte der Philosophie, in welchem er mit den Chaldäern, Persern, Egyptern und Chinesen beginnt und mit Christan Wolff und Newton schliesst[61]). Er hält sich hauptsächlich an Fr. Budde's Compendium historiae philosophiae ed. Walch, 1731. Nicht minder oberflächlich stellt

[61]) K. Narbutt, Logika czyli rozważania i rozsądzania rzeczy nauka. Wilno. 1769. § II, pag. 8—22: Historyi filozoficznej zebranie.

sich der Artikel: Geschichtliche Entwickelung der Philosophie dar, welcher 1770 in J. A. Poser's Sammlung verschiedener Kenntnisse aus dem Gebiete der freien Wissenschaften, der Philosophie, des Naturrechtes etc. veröffentlicht wurde, nur spricht sich in ihm energisch die Tendenz aus, die neue Philosophie gegen die aristotelischen Peripatetiker in Schutz zu nehmen[62]). Im Jahre 1812 fügte F. Jaroński dem ersten Theile seines schon erwähnten Buches Ueber Philosophie eine kurze Geschichte der Philosophie bei, die in sehr flüchtigen Zügen mit Thales beginnt und mit den Kantianern und Eklektikern endet, wobei die Ersteren in reine Kantianer, Semi-Kantianer und transscendentale Idealisten eingetheilt werden[63]). Eine ausführliche Bearbeitung der Geschichte der Philosophie soll der oben als Kantianer auch schon erwähnte Professor der Philosophie in Wilna A. Dowgird († 1835) im Manuscript hinterlassen haben[64]). Da dieselbe nicht veröffentlicht wurde, gab um diese Zeit J. H. S. Rzesiński Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie nach der Bearbeitung von A. Wendt (5. Aufl. 1829) in polnischer Uebersetzung heraus[65]).

Die Philosophie Hegel's und insbesondere die Veröffentlichung seiner nachgelassenen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie in den Jahren 1833 bis 1836 wirkte auch in Polen anregend auf diesem Gebiete[66]). In der Krakauer Wissenschaftlichen Vierteljahrschrift vom Jahre 1836 findet sich eine Ar-

---

[62]) Zbiór różnego rodzaju wiadomości z nauk wyzwolonych, filozofii, prawa przyrodzonego, historyi polityki etc. wydawany przez I. A. Posera. Warszawa. 1770. T. II, 65—80: Wywód hystoryczny filozofii.

[63]) F. Jaroński l. c. (Anm. 2), Częśí I, pag. LXV—LXXXVI: Krótka historya filozofii.

[64]) Es berichtet darüber: L. Sowiński, Rys dziejów litetatury polskiej, T. II, 1875, pag. 339.

[65]) W. B. Tennemann, Rys historyi filozofii, według przerobienia A. Wendta, przełożył J. H. S. Rzesiński. Kraków. T. I. 1836. T. II. 1837.

[66]) Hegels Werke, XIII. bis XV. Band: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, herausgegeben von K. L. Michelet. Berlin, I. Bd. 1833, II. Bd. 1833, III. Bd. 1836.

beit von dem bekannten Historiker des polnischen Rechts A. S. Helcel Ueber den Beruf der Philosophie, mit einem Abriss der Geschichte der Philosophie[67]). Der Verf. hatte die zwei ersten Bände der Hegel'schen Vorlesungen zur Hand, die mit der Philosophie der Skeptiker im Alterthum abschliessen. Dem entsprechend gibt er zuerst einen gedrängten Auszug aus diesen beiden Bänden und sucht dann den weiteren Entwickelungsgang der Philosophie, von den Neuplatonikern an selbständig, obwohl in Hegel'schem Sinne, darzustellen. Da aber die erwähnte Vierteljahrschrift in demselben Jahre 1836 einging, so wurde Helcel's Abhandlung nicht zu Ende geführt, sondern schloss mit seinem eigenen Ueberblick des Neuplatonismus und der mittelalterlichen Philosophie ab. Ein Vergleich dieser, nach Hegel's Muster geschaffenen Construction der Entwickelungsphasen der Philosophie für den angegebenen Zeitraum mit derjenigen Construction, die wir im III. Bande der Vorlesungen Hegel's finden, bietet einen neuen Beleg für die Willkürlichkeit der dialektischen Methode auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie. Hegel führt die Philosophie des Mittelalters, wie bekannt, auf die drei dialektischen Momente zurück: 1) die arabische Philosophie, „ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie und Vorstellung zum Begriffe kommen kann“; 2) die scholastische Philosophie, „die intellectuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrschen“ und 3) das Wiederaufblühen der Wissenschaften, „Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte und neue kometarische Erscheinungen“. Bei Helcel spielt sich dagegen der dialectische Process der mittelalterlichen Philosophie in ganz anderen Momenten ab, und zwar: 1) als scholastische Theologie, — „Auflösung der Philosophie in der Lehre der Kirche“; 2) als scholastische und mystische Naturphilosophie im Gegensatz zur dogmatischen Theologie; 3) als Streben den Dualismus zwischen Gott und Welt, Geist und Natur zu überwinden, — Bernardinus Telesius, Giordano Bruno

[67]) A. Z. Helcel, O zawodzie filozofii, jako przyczynek do zawiązania się jej w naszym kraju. Kwartalnik Naukowy. Kraków. T. III, 1836, pag. 1—50.

und andere Vorläufer des Cartesius. In beiden Auffassungen treten die historischen Thatsachen in gleicher Weise vor der gekünstelten Dialektik in den Hintergrund.

Paraphrasen der Einleitung Hegel's zur Geschichte der Philosophie veröffentlichte T. Szczeniowski 1842 in J. I. Kraszewski's Athenäum[68]. In derselben Zeitschrift druckte J. I. Kraszewski drei Jahre später in polnischer Uebersetzung einen, von A. Ott verfassten Abriss der Geschichte der Philosophie nach Hegel[69].

Die Hegel'sche Strömung auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie findet in der polnischen Literatur erst 1863 ihren Abschluss in der oben erwähnten Uebersetzung von A. Schwegler's Geschichte der Philosophie im Umriss, nach der 4. Auflage des Originals (1860) von F. Krupiński (Anm. 9).

Unter den Gegnern der Hegel'schen Philosophie stellten die Geschichte der Philosophie dar: F. Bochwic in einem flüchtigen Ueberblicke nach Cousin[70]; ausführlicher und mit grösserer Selbständigkeit der schon erwähnte F. Kozłowski, der im ersten Bande seiner Anfänge der christlichen Philosophie, einen Abriss der Philosophie der Griechen, des Mittelalters und der neuen Zeit vom neo-scholastischen Standpunkte aus gibt[71].

Vom Standpunkte der Schelling'schen Offenbarungsphilosophie suchte J. Majorkiewicz (s. Anm. 5) die Einheit von Glauben und Wissen in einer, nach seinem Tode († 1847) herausgegebenen Geschichte des Gemüthes und Verstandes zu beweisen[72]. Dies Buch umfasst die gesammte geistige Entwickelung der Menschheit, ist mit gemüthsvoller Wärme und viel Schwung geschrieben,

---

68) T. Szczeniowski, Parafrazy Hegla z jego wstępu do filozofii. Athenäum. 1842. T. I, 3sq., II, 5sq., V, 1sq.

69) Rys historyi filozofii według Hegla przez A. Otta. Tłomaczył J. I. Kraszewski. Atheneum. 1845. T. II, 5sq. Kraszewski benützte hiebei das Buch: A. Ott's Hegel et la philosophie allemande. Paris. 1842.

70) F. Bochwic, Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka. Wilno, 1841, pag. 8—55.

71) F. Kozłowski l. c. (Anm. 40), T. I, 149—491.

72) J. Majorkiewicz, Historya serca i rozumu (uczucia i wiedzy). Warszawa. 1851.

hat aber vornehmlich die allgemeine geistige Cultur zum Gegenstande und behandelt die Philosophie nur als Moment dieser geistigen Culturgeschichte. Es kommen hin und wieder geistreiche Einfälle, Winke und Zusammenstellungen, theils eigene, theils aus fremden Quellen geschöpfte, vor; wie z. B. die Ansicht, dass der philosophische Dualismus zwischen der jonischen und pythagoräischen Schule dem Dualismus der Zoroastrischen Lehre auf dem Gebiete der Religion entspricht, oder dass das Wasser des Thales, das Feuer des Heraklit und die Sonne des Pythagoras dieselben Prinzipien philosophisch ausdrücken, die sich in der indischen Religion als Siwah, Wischnu und Brahma geltend machen und dergleichen Zusammenstellungen mehr. Wissenschaftlich begründet werden aber alle diese Aperçu's nicht und an willkürlichen Auffassungen des historischen Materials ist dabei auch kein Mangel. Diese Züge genügen wohl zur allgemeinen Charakteristik des Buches. — Ein ähnlicher, allgemein gehaltener Ueberblick der Geschichte des Geistes bildet den ersten Theil des erwähnten Werkes über das Geheimniss des Lebens von J. Niemirycz[73]).

Hier verdiente nähere Beachtung die gedrängte Darstellung der gesammten Entwickelung der Philosophie, welche Al. Tyszyński an die Spitze seiner erwähnten Anfänge der einheimischen Philosophie stellt[74]). Da aber derselbe Verfasser in einem besonderen, sechszehn Jahre später (1870) herausgegebenen Werke: Die ersten Grundsätze einer allgemeinen Kritik, sein Kriterium der Wahrheit — die „Schlichtheit des Urtheils", in Art des Reid'schen common sense, historisch zu begründen sucht und zu diesem Zwecke im ersten Theile, der unter der Aufschrift: Vergangenheit den ersten Band und zweihundert Seiten des zweiten Bandes umfasst, die Geschichte der geistigen Entwickelung der Menschheit von seinem Standpunkte aus darstellt, so berücksichtigen wir hier nur die letztere Darstellung[75]). Eigentlich han-

---

[73]) Jul. Niemirycz, l. c. (Anm. 54), Część I. Historja ducha. Warszawa. 1869.

[74]) Al. Tyszyński, l. c. (Anm. 8), pag. 14—78: Rys dziejów filozofii.

[75]) Al. Tyszyński, Pierwsze zasady krytyki powszechnej. Warszawa. 1870. T. I, 23—256, T. II, 1—201.

delt es sich hier mehr um eine Philosophie der Geschichte als um eine Geschichte der Philosophie. Letztere findet einen Platz nur in den Rahmen der ersteren.

Ihrem Inhalte nach umfasst die Geschichte der Menschheit nach Tyszyński drei Grundrichtungen: die Entwickelung des Geistes, der den innersten Kern, den Willen der Menschheit bildet, ferner die Entwickelung des Verstandes, der Gedankenthätigkeit, und schliesslich die Entwickelung des Körpers der Menschheit, d. h. ihrer äusseren politischen und socialen Lebenserscheinungen. Da nun dabei die Menschheit als ein organisches Ganzes begriffen wird, so wird ihre Geschichte nach Analogie der Entwickelung des einzelnen Menschen in das Säuglingsalter, die Kindheit, die Jugend, das Mannes- und das Greisenalter eingetheilt.

Dem Säuglingsalter entspricht nach Tyszyński der Zustand der vorhistorischen Wildheit, in welchem der Mensch noch voller Sclave der Natur war.

Die Kindheit der Menschheit weist auf die ersten Anfänge des selbständigen geistigen Lebens hin, die in den Ueberlieferungen der ältesten Culturvölker, der Inder, Perser, Chinesen, Phönizier, Assyrier und Juden einen Ausdruck erhielten. Die eigentliche Geschichte der Philosophie kommt hier auch noch nicht zur Geltung, wenn man eine eingehende, aus den besten Quellen geschöpfte Darstellung der Lehren der Vedas, der Gesetze des Manu's, der Zend-Avesta, des Konfucius, des Alten Testaments etc. nicht schon zur Geschichte der Philosophie rechnen will.

Die Jugend der Menschheit wird der Meinung Tyszyński's gemäss durch das Vorherrschen der Phantasie im geistigen Leben gekennzeichnet. Hierher gehören vor allem die Mythologieen der Inder, Perser, Egypter, Griechen und Römer, sowie die Lehre Buddas. Aber ebenso soll in das Zeitalter der Phantasie nicht nur die griechische Poesie und Kunst, sondern auch die gesammte Philosophie der Griechen fallen. Als Beweise für diese Auffassung führt Tyszyński die poetische Form an, in welcher die Philosophie anfänglich auftrat, sowie überhaupt die metaphysische Gedankendichtung, die auch die hervorragendsten Denker Griechenlands charakterisire. Freilich machen sich wohl schon in dieser

Periode Erscheinungen geltend, die einen reiferen praktischen Lebenssinn offenbaren, und so ihrer Zeit voraneilen; aber das waren nur Ausnahmen, die ihr „junges Blut“ dadurch an den Tag legten, dass sie meist in blosse Negation ausarteten.

Was nun die spezielle Darstellung der griechischen Philosophie von diesem Standpunkte aus in dem Werke Tyszyński's anlangt, so wäre hier besonders die Tendenz hervorzuheben, mit welcher der Verf. im griechischen Denkerthum nichts anderes zu sehen meint, als die Aeusserungen „spielender Gedankenphantasie“. Dies trete vollkommen klar hervor in der vorsokratischen Metaphysik und finde seine Bestätigung in der Sophistik, welche als charakteristische Blüthe jenes Gedankenspieles bezeichnet wird. Aber auch Platon's sogenannte „Philosophie“ beruhe hauptsächlich auf „dialektischen Wortspielen“, ohne wirklichen Ernst in der Lösung der künstlich aufgeworfenen Fragen. Daher komme ihre Unklarheit und Unbestimmtheit, die den Gelehrten viel Kopfzerbrechen bereitet, und besonders da hervortritt, wo es sich um endgiltige Entscheidung dieser Fragen handle. Dieselbe Unentschiedenheit finde sich überall auch bei Aristoteles vor. Er gebe sich wohl mehr Mühe, auch die gesuchtesten Fragen mit prosaischem Ernst zu behandeln, aber dadurch wird er nur zum „jugendlichen Greise“, der wohl Altklugheit, aber keine männliche Reife des Urtheils verräth. Einen Beweis der jugendlichen Unreife sowohl Platon's, als des Aristoteles will Tyszyński auch darin finden, dass diese beiden grössten griechischen Denker, trotz aller Gedankenenergie und obwohl sie die Idee Eines Gottes hatten, sich doch nicht von dem phantasievollen Götterglauben ihres Volkes loszumachen vermochten. Sokrates findet noch am meisten Gnade, weil seine Lehren den praktischen Lebensanschauungen des Verf.'s, dem Prinzipe der „Schlichtheit des Urtheils“ am nächsten kommen. Ebenso die späteren praktischen Schulen, besonders die der Stoiker, obwohl auch sie alle, nach Tyszyński dem jugendlichen Charakter gemäss nur in der Gegenwart lebten, von der Zukunft und dem Himmel nur in Gedanken „träumten“, aber nichts ernstlich thaten, um die höchstmögliche Vollkommenheit wirklich zu erreichen.

Die dem Jugendalter der Menschheit am meisten entsprechenden Erscheinungen findet Tyszyński in der Poesie und Kunst, deren Entwickelungsgang im Orient und bei den Griechen er auch mit besonderer Vorliebe darstellt. Zur Charakteristik des Standpunktes des Verfassers sei hier erwähnt, dass er dem Volksgeiste der Juden in diesem Zeitraume unbedingt den Vorrang zuerkennt, weil bei ihnen an Stelle der legendaren Geschichte wirkliche Religion trat, an Stelle der metaphysischen Philosophie wirkliche Lebensweisheit und endlich an Stelle der Poesie — die Prophetie; kurz, weil bei ihnen die jugendliche Phantasie sich im Hellsehen der wirklichen Zukunft der Menschheit, nämlich ihrer Einigung in einer grossen Familie, deren Vater Gott ist, äusserte. Die Psalmen stehen dem Verfasser in dieser Beziehung am höchsten.

Das Mannesalter der Menschheit beginnt nach Tyszyński mit dem Christenthum, und auch die Gegenwart steht noch erst am Anfange dieses Alters. Ein neuer Geist opferfreudiger Liebe beginnt die Menschheit zu beleben und zur That zu drängen. Dieser neue Geist soll seinen hervorragendsten Ausdruck in dem thatkräftigen Leben der Kirche, — speziell der römisch-katholischen — finden. Aber auch die Gedankenarbeit dieses Zeitraumes steht unter dem Einflusse des neuen Geistes, welcher den Verstand antreibt, die unmittelbar empfundenen praktischen Wahrheiten der Religion und des „schlichten Urtheils" rationell zu begründen. Von diesem Standpunkte aus betrachtet denn auch Tyszyński den Entwickelungsgang der „christlichen" Philosophie von den Gnostikern und Kirchenvätern an bis auf die Gegenwart. Der Fortschritt in diesem Entwickelungsgange beruht auf dem immer klareren Verständnisse des Geistes des Christenthums und auf dem immer tieferen Eindringen in seine lebensvolle Weltanschauung.

In der patristischen Zeit nimmt nach des Verfassers Ansicht der h. Augustinus die hervorragendste Stelle ein durch seine theoretische Begründung aller Einzelheiten der christlichen Lehre. Das Mittelalter vom 5. bis 16. Jahrhundert erkennt zwar auch Tyszyński als einen Zeitraum der „Stagnation" auf dem Gebiete der Philosophie an; — aber er tröstet sich erstens damit, dass

jeder „schlichte“ Christ dieser Zeit viel weiser war als alle heidnischen Philosophen, und ferner, dass doch gerade die scholastische Philosophie eine rationelle Fassung der christlichen Glaubens- und Lebenswahrheiten erstrebte. Freilich soll nicht bloss das Mittelalter, sondern auch die Gegenwart in der Philosophie noch vieles Phantastische und Unreife enthalten, das aus der Jugendzeit mit hinübergenommen wurde und erst nach und nach abgeschüttelt und vergessen werden kann. Immerhin gibt auch Tyszyński zu, dass die eigentliche Gedankenarbeit des reifen Mannesalters der Menschheit erst mit Bacon von Verulam beginnt. Aber diese Bedeutung hat er in den Augen des Verfassers nicht bloss als Begründer der naturwissenschaftlichen Methode der Neuzeit, die auf die praktische Beherrschung der Natur ausgeht, sondern ebenso sehr als „christlicher Philosoph“, der die Wahrheiten des Christenthums zur Grundlage seiner Weltanschauung machte. Der Verf. beruft sich hiebei auf verschiedene Stellen aus den Werken Bacon's, insbesondere auf jene in der Abhandlung De dignitate et augmentis scientiarum (IX, 3), wo Bacon sagt: „theologiam in philosophia quaerere perinde est, ac si vivos quaeras inter mortuos, ita contra, philosophiam in theologia quaerere, non aliud est, quam mortuos quaerere inter vivos“. In dieser Beziehung stellt Tyszyński Bacon weit über Descartes, der, nach seiner Meinung, dem abstracten Raisonnement in der Philosophie Thür und Thor öffnete und so zum Vorboten sowohl des Idealismus als des Materialismus wurde, d. h. aller jener metaphysischer Spitzfindigkeiten, die über die Grenzen der christlichen Lebenswahrheiten hinausgehend, nichts zur wahren Erkenntniss der Dinge beitrugen. Spinoza wird hiebei mit den Neuplatonikern zusammengestellt; Leibnitz'ens Monadologie eine „Wunderlichkeit (dziwactwo)“ genannt u. s. w. Auch Kant ist im Grunde ein müssiger Dialektiker. Seine wirkliche Bedeutung liege allein in seiner praktischen Philosophie, die auf der Erkenntniss ruht, dass die höchsten Lebenswahrheiten: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kein Gegenstand theoretischer Beweise sein können, da auf diesem Gebiete sich Controversen auf Controversen thürmen, — sondern unmittelbar aus sittlichen Motiven mit „schlichtem Urtheil“ anerkannt werden

müssen. Ebenso beruht der ganze Werth des Idealismus eines Fichte, Schelling und Hegel allein darauf, dass sie die Grundwahrheiten des Christenthums unmittelbar anerkennen, und nur einer vorgefassten Dialektik zu lieb, die aus der Zeit der Gedankenunreife stammt, kleiden sie dieselben in eine absonderliche philosophische Begriffsform ein. Wegen der Freiheit von dieser überflüssigen Zugabe ist dem Verf. Fr. v. Baader weit sympathischer als die erwähnten idealistischen Denker. Tyszyński spricht ihnen zwar nicht ernstes Streben nach Wahrheit ab; er erkennt willig an, dass z. B. Hegel durch seine logische Gedankenverknüpfung auf dem Gebiete der Philosophie Alles das realisirt habe, was bei Plato und Aristoteles und selbst bei Kant erst in Form einer „Einleitung“ vorbereitet wurde. Aber Hegel trete aus dem Kreise der scholastischen Abstractionen nicht heraus und bringe die Grundideen seiner eigentlichen Weltanschauung, die sich mit der christlichen decke, nicht „schlicht“ zum Ausdruck, sondern in gekünstelten Gedankenkombinationen. Dass dies die richtige Beurtheilung des abstracten Idealismus sei, das beweise, meint der Verf., ganz besonders die nach Hegel folgende Schelling'sche „Philosophie der Offenbarung“, die rückhaltslos alle Wahrheiten des Christenthums anerkennt, ja sogar zugibt, dass „die römische Kirche für alle Zeiten Grund und realer Halt“ der christlichen Lehre sei; — aber dies Alles erhalte bei Schelling eine „philosophisch“ sein sollende Form, die diese Wahrheiten nur verdunkelt, statt sie ins rechte Licht zu stellen. Wie in dieser, so liege auch in allen anderen idealistischen „Philosophieen“ der Neuzeit der Kern einer wahren Lebensphilosophie, aber dieser Kern müsse erst wieder in den realen Boden des Lebens gelegt werden, damit er seine veraltete Form abstreife, sich entsprechend entwickele, Blüthe und Frucht bringe und endlich die rechte Reife erreiche.

II.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1892.

Von

E. Zeller.

Zweiter Artikel.

Plato.

Th. Gomperz berichtet im Anzeiger der philos.-hist. Klasse der Wiener Akademie 1892, S. 100—106 über einen von Mahaffy aufgefundenen Papyrus aus dem 3. Jahrh. v. Chr., welcher 5 Columnen des Laches enthält und neben manchen Fehlern und Nachlässigkeiten doch an einigen Stellen, zum Theil neuere Conjecturen bestätigend, das richtige gibt.

Koch, Konr., Plato's Gorgias als Schullektüre. Braunschw. 1892. 22 S. 4°. Gymn.-Progr.

empfiehlt die Aufnahme des Gorgias unter die Gymnasial-Schriftsteller (zu denen er an einigen Anstalten auch schon gehört), und bespricht in diesem Zusammenhang auch einzelnes aus dem Inhalt dieses Gesprächs, wie namentlich Plato's schroffes Urtheil über die grossen Staatsmänner seiner Vaterstadt.

Rohde, E., Die Abfassungszeit des Platonischen Theätet. III. Philologus L I, 474—483.

Diese Abhandlung ist eine Entgegnung auf das, was ich V, 289 ff. dieser Zeitschrift bemerkt habe. Zur Sache bringt sie

nichts neues, und es war dies auch nicht zu erwarten. Ich werde daher darauf verzichten dürfen, diese Erörterungen weiter fortzuspinnen. Ein Vergnügen ist es ohnedies nicht, mit einem Gelehrten zu verhandeln, welcher die Bedingungen, an die der Verkehr zwischen gebildeten Menschen geknüpft ist, so wenig beachtet, dass er in der Besprechung wissenschaftlicher Fragen mit „Fechterstückchen“ und ähnlichen Artigkeiten um sich wirft, und die von der seinigen abweichenden Auffassungen einer platonischen Stelle kurzer Hand mit der Erklärung abfertigt, Plato's Worte seien „einem unbeabsichtigten Missverständniss nicht ausgesetzt“.

Usener, H., Unser Platontext. Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. in Göttingen. 1892. S. 25—50. 181—215.

Gomperz, Th., Die ... Ueberreste einer den Platonischen Phädon enthaltenden Papyrusrolle. Sitzungsber. d. Akad. d. Wissensch. in Wien, Bd. CXXVII, XIV. 1892. 12 S.

Unter den überraschenden Funden, welche das gesegnete Jahr 1891 uns gebracht hat, musste nächst der 'Αθηναίων Πολιτεία kein anderer grösseres Aufsehen erregen, als der von Flinders Petrie in Faijûm gemachte, durch Mahaffy veröffentlichte, von Ueberresten einer Phädohandschrift, die nur 50—60 Jahre nach Plato's Tod angefertigt sein muss; ihre Ueberbleibsel enthalten S. 67E—69A. 80D—84A dieses Gesprächs. Bringt auch der Text dieses neuen, fast 1200 Jahre über unsere älteste Platohandschrift (den Bodlejanus v. J. 895) zurückgehenden Zeugen keine Abweichungen von unserem Texte, die von sachlicher Bedeutung wären, so finden sich darin um so zahlreichere und erheblichere in den Worten und der Wortstellung; und es entsteht die Frage, welches Vertrauen wir nach diesem Vorgang, nicht allein beim Phädo, sondern bei den platonischen Schriften überhaupt, in die Zuverlässigkeit unseres überlieferten Textes setzen können. Usener glaubt uns hierüber in seiner hochinteressanten, nach allen Seiten hin neue Ausblicke eröffnenden Abhandlung beruhigen zu können. Eine eingehende Vergleichung der Lesarten, welche der neue Cod. A(rsinoiticus) darbietet, mit denen des Bodlejanus überzeugt ihn, dass jener trotz seines hohen Alters eine verwilderte Textesgestalt enthalte, wäh-

rend dieser sammt den mit ihm übereinstimmenden Anführungen und Handschriften auf einer von sachkundiger Hand hergestellten Recension beruhe. Gomperz tritt für den höheren Werth des neuentdeckten Textes mit Scharfsinn und Entschiedenheit ein; in dem gleichen Sinn äussert sich (mir nur aus dritter Hand bekannt) A. Th. Christ, Symbolae Pragenses (Lpz. 1893) S. 8—16. Um eine Schlichtung des Streites, wenn sie überhaupt möglich ist, zu versuchen, müsste man alle die einzelnen Lesarten vergleichen und prüfen, in denen der neue Text von dem bisherigen abweicht. Dazu ist nun hier nicht der Ort; es scheint mir aber allerdings, dass bei den zwei wichtigsten von diesen Abweichungen Usener Recht hat, wenn er (S. 43) 68 E das εὐήθη (σωφροσύνην) unseres bisherigen Textes dem (aus 69 B stammenden) ἀνδραποδώδη des neuen, und (S. 45 f.) 83 C das bisherige: τοῦτο ἐναργέστατόν τε εἶναι καὶ ἀληθέστατον, dem neuen: μάλιστα δὲ εἶναι τοῦτο vorzieht; denn auch wenn man in dem letzteren Fall das δὲ mit Gomperz (S. 12) in δὴ verwandeln wollte, könnte ich mir das leicht verständliche aber farblose μάλιστα εἶναι τοῦτο als Aenderung eines Abschreibers weit leichter erklären, als unsern bisherigen Text, der in dem ἐναργέστατον den Grund andeutet, wesshalb das, was uns lebhaft afficirt, uns als etwas wirkliches erscheint: weil es nämlich seine Wirklichkeit durch jene Wirkung unwidersprechlich und augenscheinlich zu beweisen scheint. In zwei anderen Stellen, 81 A. 82 E, hat auch der neue Text das ῥᾳδίως und das τῷ (statt τοῦ), die uns zum Anstoss gereichen. Andererseits bemerkt Usener selbst S. 40. 46, dass der Arsinoitikus doch an einigen Orten von späteren Zusätzen noch frei sei, und dass er bei einigen Wörtern, wie θνῄσκειν, namentlich aber ἀιδῆς, die Schreibung der platonischen Zeit treuer bewahrt habe. Gomperz S. 11 nimmt unter Berufung auf Schanz auch das von Usener beanstandete, im Ars. stehende ἀεὶ (nicht αἰεὶ) für Plato in Anspruch. — Um die Vorzüge unseres Textes vor dem weit älteren des Papyrus zu erklären, nimmt Usener an, der erstere sei nach wissenschaftlicher Methode, unter Benützung der zuverlässigsten Hülfsmittel, von einem gelehrten Grammatiker hergestellt worden; und diesen glaubt er in Tyrannio aus Amisus zu erkennen, der in Attikus' grossem

buchhändlerischem Geschäft die griechische Abtheilung geleitet und die Texte revidirt habe, ehe sie von den Abschreibern vervielfältigt wurden. Ἀττικιανὰ ἀντίγραφα werden aber nicht blos von Schriften des Demosthenes, sondern (bei Galen; s. Usener S. 207) auch von solchen Plato's erwähnt. So viel Bestechendes aber diese Vermuthung auch hat, so ist es eben doch nur eine Vermuthung; und noch unsicherer ist die Annahme, deren Erweisbarkeit freilich unschätzbar wäre, dass Tyrannio für seine Recension der platonischen Werke Abschriften derselben benützt habe, die früher Aristoteles und Theophrast gehört hatten und einen Theil der von Sulla nach Rom gebrachten Bibliothek des Apelliko von Teos bildeten. Strabo (XIII, 1, 54. S. 608) und Plutarch (Sulla 26) nennen in ihren bekannten Berichten nur die Werke des Aristoteles und Theophrast als solche, die von Apelliko in Skepsis erstanden und von Sulla mit den Büchern desselben nach Rom übergeführt worden seien; und wenn Athenäus' (I, 3a) Angabe begründet ist, dass Theophrast's Erbe Neleus aus Skepsis die Bibliothek des Aristoteles (oder wohl richtiger des Arist. und Theophrast) an Ptolemäus Philadelphus verkauft habe (unbedingt sicher ist dies freilich auch nicht), so konnten vielleicht die dem Peripatetiker besonders werthvollen eigenen Werke dieser Philosophen, aber schwerlich die platonischen, von dem Verkauf ausgenommen werden.

Apelt, O., Platons Sophistes und die Ideenlehre. Jahrbb. f. class. Philol. 1892 S. 529—540.

A. vertheidigt hier seine Bd. V, 544 ff. besprochenen Annahmen über den Lehrgehalt und die Abfassungszeit des Sophisten gegen die Einwendungen, die ich ihm dort entgegengehalten habe. Was ich ihm zu erwidern habe, ist im wesentlichen dieses: 1. Nach Soph. 247 E ist alles ὄντως, was irgend ein Vermögen hat zu wirken oder zu leiden. Wenn A. diese Bestimmung nicht als Plato's „letztes Wort in der Sache" gelten lassen will, so habe auch ich sie nicht dafür erklärt, sondern vielmehr für einen später nicht wieder aufgenommenen Versuch, den Begriff der οὐσία auf den der Kraft zurückzuführen und dadurch für Plato's ὄντως ὄν, die Ideen, die Eigenschaft der wirkenden Causalität zu gewinnen.

Wenn er aber weiter beifügt, jene Definition sei nicht „der wahre Ausdruck platonischer Denkweise“, so kann ich nach wie vor nicht glauben, dass es dem Philosophen mit einer Begriffsbestimmung, die er mit solchem Nachdruck und ohne jede Einschränkung als die seinige vorträgt, und von der er die Entscheidung grundlegender Fragen abhängig macht, *in dem Zeitpunkt, in dem er so verfuhr*, nicht ernst gewesen sein sollte; und ich sehe nicht, wie wir die Meinung irgend eines Schriftstellers noch sollten ausmitteln können, wenn wir uns für berechtigt halten, so bestimmten, in rein didaktischem Ton und Zusammenhang vorgetragenen Erklärungen den Glauben zu versagen. Dass nämlich Plato selbst 347 E seine Definition als einen blossen „interimistischen Nothbehelf“ bezeichne, versichert A. zwar auch jetzt wieder (S. 533); aber bewiesen hat er es so wenig wie früher. Ich weiss in der fraglichen Aeusserung nichts weiter zu finden als die Andeutung, dass er auf die nähere Begründung seiner Definition an diesem Ort verzichte, da er keine Bestreitung derselben von Seiten der Materialisten mehr erwarte, welches letztere er ja auch in den Worten: ἀλλ' ἐπείπερ u. s. w. ausdrücklich sagt; mit einer ähnlichen Wendung wird 254 B die Untersuchung über den Philosophen bis auf weiteres zurückgestellt, Phileb. 23 D die Einführung eines πέμπτον γένος vorbehalten, Tim. 38 E eine astronomische Erörterung abgelehnt. Dagegen halte ich es für undenkbar, dass Plato eine Annahme als einen blossen Nothbehelf bezeichnen sollte, die er soeben erst so nachdrücklich und uneingeschränkt ausgesprochen hat. Zum Ueberfluss kommt er ja aber sofort den Megarikern gegenüber auf seine Definition zurück und beweist ihnen, dass sie auch auf ihre οὐσία anwendbar sei. Nach einem blossen „Nothbehelf“ sieht dies nicht aus. — 2. A. sucht nun S. 533, wie schon früher, die Bedeutung jener Beweisführung durch die Behauptung abzuschwächen, nach Soph. 248 D f. sei nur „insoweit es erkannt wird und geistig belebt ist — insoweit und nicht weiter — das Seiende bewegt“. Allein von dieser Beschränkung findet sich bei Plato selbst nicht das geringste. Er beweist (mittelst einer recht sophistischen Argumentation) den Gegnern aus der von ihnen selbst anerkannten Erkennbarkeit der οὐσία, es müsse ihr, sofern sie erkannt wird, auch ein πάσχειν,

und somit ein κινεῖσθαι, zukommen; ob es ihr auch ausser diesem Verhältniss zukomme, darüber spricht er sich nicht aus; und dass das Seiende bewegt sei, nur so weit es erkannt wird und geistig belebt ist, sagt er so wenig, dass er es vielmehr umgekehrt S. 248 E schlechthin für unmöglich erklärt, sich das παντελῶς ὂν ohne Bewegung, Leben, Seele und Vernunft zu denken. Er unterscheidet nicht zwischen zweierlei ὄντως ὄντα, solchen, die geistig belebt sind, und solchen, welche dies nicht sind, sondern er behauptet von allen ohne Ausnahme, dass sie es seien, und von der Allgemeinheit dieser Behauptung lässt sich nichts abdingen. Die Ideen werden in diesem Zusammenhang nicht genannt; aber dass sie gerade das ursprünglich und wahrhaft Wirkliche seien, jedenfalls aber zu ihm gehören, hat Plato in Gesprächen, die älter als der Sophist sind, schon mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen, dass sich die Anwendung seiner Aussagen über das παντελῶς ὂν auf die Ideen von selbst ergibt. — 3. Weiter behauptet A. (S. 534), wenn Aristoteles die Definition des Seienden im Sophisten für ächt platonisch gehalten hätte, so hätte er sich mit der Versicherung, dass die Ideen bewegungslos seien, „einen groblichen Trug gegen seine Leser erlaubt". Allein Arist. tadelt ja (Top. 148a 18 vgl. 146a 23) die Definition des ὂν als τὸ δυνατὸν παθεῖν ἢ ποιῆσαι ausdrücklich desshalb, weil sie auf einen Theil des Seienden, auf die Ideen, nicht passe: ἀπαθεῖς γὰρ καὶ ἀκίνητοι δοκοῦσιν αἱ ἰδέαι τοῖς λέγουσιν ἰδέας εἶναι. Er schreibt also jene Definition gerade den Anhängern der Ideenlehre zu (Anderen gegenüber hätte sein Einwurf keinen Sinn); und dass mit diesen an erster Stelle, wenn nicht allein, Plato gemeint ist, bei dem er jene Definition des ὂν gefunden hatte, liegt auf der Hand. Hat nun auch Aristoteles hiebei übersehen, dass es Plato in der Stelle des Sophisten gerade um eine solche Definition des Seienden zu thun ist, die ihm erlaubt, seine εἴδη von der Starrheit der megarischen zu befreien, und hat er infolge davon für den Widerspruch, den er Plato mit Recht vorwirft, die richtige Erklärung (dass uns im Sophisten ein undurchführbarer, später wieder aufgegebener Versuch vorliegt) weder gesucht noch gefunden, so ist dies doch nicht auffallender als anderes, was uns in Aristoteles' Polemik gegen seinen Lehrer begegnet. So hält er

der Ideenlehre Metaph. 990 b 17 den τρίτος ἄνθρωπος entgegen, ohne zu bemerken, dass Plato selbst Parm. 132 A dieses Einwurfs erwähnt. Ebd. 1070 a 13 ff. 990 b 8 ff. 991 b 6 behauptet er, Plato habe nur von Naturgegenständen Ideen angenommen; daran, dass dieser selbst in zahlreichen Stellen seiner Schriften das Gegentheil sagt (Ph. d. Gr. IIa, 700 ff.), wird nicht erinnert. Ebensowenig Met. 991 a 23 bei der (von A. ungenau wiedergegebenen) Frage, wer die Dinge den Ideen nachbilde, an den Demiurg des Timäus oder Met. I 6. 988 a 14 an die schlechte Seele Gess. X, 896 E. Es wird überhaupt bei der Besprechung der Ideenlehre von allen den Stellen der platonischen Schriften, die sich auf sie beziehen, nur eine einzige (Phädo 100 B ff.) berücksichtigt. Wie man sich dies nun erklären mag (meine Ansicht darüber ergibt sich aus Ph. d. Gr. IIa, 467 f.), in keinem Fall könnte uns das Verhalten des Aristoteles berechtigen, Plato's Aeusserungen einen Sinn aufzudringen, der ihnen fremd ist. — 4. Bemerkt A. ferner S. 535, jede „eigentliche Bewegung“ sei selbstverständlich räumlich, die κίνησις der Ideen nur eine „metaphorische Bewegung“, so trifft dies nicht einmal auf die Lehre des Aristoteles unbedingt zu; denn dieser unterscheidet mit Plato (Theaet. 181 C f.) von der räumlichen Bewegung, der φορά, die ἀλλοίωσις. Aber alle Bewegung wird von ihm doch auf das Gebiet des δυνάμει ὄν, des Materiellen beschränkt. Bei Plato dagegen geschieht auch dies nicht. Die ursprünglichste Bewegung und diejenige, von der jede andere hervorgebracht wird, ist nach ihm (Phdr. 245 C f. Gess. X, 894 B) die der Seele als des ἑαυτὸ κινοῦν. Diese kann aber, da die Seele unkörperlich ist, keine räumliche Bewegung sein, man müsste denn die phantastische Beschreibung Tim. 34 B f. 35 B für die ernstliche Meinung des Philosophen halten. Ebensowenig kann jedoch Plato mit ihr nur eine „metaphorische“ Bewegung, d. h. einen Vorgang bezeichnen wollen, der zwar eine Bewegung genannt wird, aber keine ist; denn wie könnte sie dann der Grund jeder körperlichen Bewegung, dasjenige sein, dessen Aufhören das ganze Weltleben zum Stillstand brächte? Es ist vielmehr klar: Plato's Begriff der κίνησις deckt sich weder mit dem unsrigen noch auch nur mit dem aristotelischen, und hat er es auch versäumt, ihn genauer zu definiren,

so lässt sich doch wenigstens das nicht verkennen, dass er ihn auf Veränderungen aller Art ausdehnt und auch die seelischen Vorgänge unter ihm befasst, wie dies ja gar nicht anders sein kann, wenn die Seele das ἑαυτὸ κινοῦν ist. Er sieht im Denken (Soph. 249 B. Tim. 36 E. 37 A. 77 B. 89 A. Gess. 897 C. 898 A), im Lernen (Theät. 153 B), in Lust und Unlust (Rep. 583 E) Bewegungen der Seele. Κίνησις und ζωὴ sind ihm nahe verwandte Begriffe (Soph. 248 E. Phädr. 245 C), und nur wegen der umfassenden Bedeutung, die er ihrem Begriff gibt, kann er Soph. 250 A ff. die κίνησις und στάσις neben dem ὄν, dem ταὐτὸν und ἕτερον als allgemeinste Kategorieen aufführen. — 5. Wenn A. behauptet hatte, dass Plato das, was er dessen „Weltanschauung" nennt, die Annahme einer höheren Welt, in der das Wesen der Dinge liege, vor der Ideenlehre und unabhängig von der sokratischen Begriffsphilosophie gewonnen habe, beruft er sich jetzt für diese (Bd. V, 546 besprochene) Behauptung, in Ermangelung platonischer Stellen, auf welche sie sich stützen könnte, auf Arist. Metaph. XIII, 4. 1078 b 12 ff. Allein diese Stelle spricht nur aus, dass Plato durch Heraklit's Lehre vom Fluss aller sinnlichen Dinge (an der er ja immer festgehalten hat) veranlasst worden sei, den Gegenstand der Erkenntniss in ἕτεραί τινες φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς μένουσαι (womit eben die Ideen gemeint sind) zu suchen; dagegen sagt sie nichts darüber aus, wann er diese Folgerung aus der heraklitischen Lehre zuerst zog; und noch weniger geschieht dies in der zweiten, kürzeren und durchsichtigeren Redaktion dieser Stelle I, 6. 987 a 32 ff. Hier wird der ἕτεραι φύσεις gar nicht erwähnt, sondern nur gesagt: Plato habe sich aus der heraklitischen Schule die Ueberzeugung angeeignet, dass das Sinnliche nicht Gegenstand der ἐπιστήμη sei, und desshalb die Definitionen, in denen er sich an Sokrates anschloss, auf anderes als das Sinnliche bezogen. Da aber von diesem Andern, diesen ἕτεραι φύσεις παρὰ τὰς αἰσθητὰς erst Jahre nach Sokrates' Tod sich in Plato's Schriften eine Spur zeigt, liegt am Tage, dass dieser nicht schon vor seiner Bekanntschaft mit der sokratischen Begriffsphilosophie darauf gekommen sein kann. — 6. In seiner Erörterung über die Abfassungszeit des Sophisten hält A. S. 537 meiner Bemerkung, dass er und C. Ritter aus dem

gleichen sprachstatistischen Material entgegengesetzte Folgerungen ableiten, er den Parmenides für früher, R. denselben für später halte als der Sophist, Ritter's Worte entgegen: der Parmenides dürfe nicht etwa später angesetzt werden als der Sophistes. Allein R. sagt dies nur für den Fall, dass man den Parmenides für ächt halte; er selbst hält ihn ja aber für unächt und somit für später als alle ächten Gespräche. — S. 539 bemerkt A., wenn der Sophist so früh verfasst wäre, wie ich annehme, könnte Antisthenes nicht 251 B γέρων genannt werden. Aber die untere Grenze des Lebensalters, das mit γέρων bezeichnet wird, ist im Griechischen sehr unbestimmt: wenn die Menschen allgemein in Junge und Alte, νέοι und γέροντες, getheilt werden, gehört ein Mann von 48 bis 50 Jahren (und so viele wird Antisthenes um 390—388 schon gezählt haben) jedenfalls eher zu den Alten als zu den Jungen; dass an keinen sehr alten Mann gedacht ist, zeigt die sofortige Vertauschung der γέροντες mit πρεσβυτέροις ἀνθρώποις. Gess. II, 666 B tritt man mit dem 40. Jahr in den Chor der πρεσβῦται ein, denen als ἐπίκουρον τοῦ γήρως der Wein verordnet wird. — Kommt A. schliesslich S. 539 wiederholt auf die Vermuthung zurück, dass der Sophist mit den „Ideenfreunden" den Megariker Stilpo im Auge habe, so scheitert diese Hypothese ausser dem Bd. V, 551 bemerkten schon an der Chronologie. Stilpo, der Schüler des Megarikers Thrasymachus, der selbst nicht mehr Euklid sondern Ichthyas zum Lehrer gehabt hatte, der Concurrent Theophrast's und des Cyrenaikers Theodorus, war 40 Jahre nach Plato's Tod noch in voller Thätigkeit (307 bemüht sich Ptolemäus, ihn nach Aegypten zu ziehen). Dass schon Plato im Sophisten, man möchte diesen noch so spät setzen, in ihm den Hauptvertreter der megarischen Lehre hätte sehen können, ist mehr als unwahrscheinlich.

Thiemann, K., Die Platonische Eschatologie in ihrer genetischen Entwicklung. Berlin, Gärtner. 28 S. 4°. Gymn.-Progr.

Nach einer Uebersicht über die eschatologischen Vorstellungen der Griechen bis auf Plato herab, auf die ich hier nicht weiter eingehe, bespricht Verf. Plato's Aeusserungen über das Leben nach

dem Tode in der Apologie und dem Krito (S. 8 f.), dem Kratylus (10), Rep. VII. I. III (11), Meno, Theätet und Gorgias (12 ff.), Phädrus (15 ff.), Rep. X (17 ff.), Phädo (19ff.), Timäus (22ff.), den Gesetzen (24 ff.) nebst dem unächten Axiochus (26), und schliesst mit einer Zusammenstellung der von Plato selbst getheilten Annahmen. Von der genetischen Entwicklung der platonischen Eschatologie erhalten wir nun dadurch strenggenommen noch kein Bild; denn dazu gehörte vor allem die Aufsuchung der Gedankengänge, durch welche der Philosoph zu seinen Annahmen über das Leben nach dem Tode und zu den näheren Modifikationen dieser Annahmen gekommen ist, worüber freilich vielfach nur Vermuthungen möglich sind. Was Th. gibt, ist mehr nur eine Zusammenstellung der Materialien für jene Untersuchung, soweit diese in Plato's Schriften vorliegen. Auch in dieser Zusammenstellung ist aber nicht alles gleich zuverlässig. Man hat kein Recht, die gelegenheitlichen und theilweise scherzhaften Aeusserungen des Kratylus über den Hades wie einen Abriss der ganzen damaligen Eschatologie Plato's zu behandeln. Soll ferner Rep. VII (nebst I. III) den Uebergang zu der Lehre des Meno enthalten (S. 11): wie denkt sich Th. das Zeitverhältniss dieser Schriften? Schon der Kratylus ist gewiss nicht älter als der Meno und Gorgias; vollends aber Theile der Republik, und gar B. VII, ihnen und dem Phädrus voranzustellen, ist ganz unmöglich. Ebenso die Abtrennung des X. B. der Rep. von den übrigen, während schon I, 330 D ff. II, 367 B ff. (vgl. X, 612 A ff.) auf den eschatologischen Abschluss des ganzen, ohnedies untheilbaren Werkes hinweist. Den Phädo in der „genetischen Entwicklung“ auf Rep. X folgen zu lassen (wie dies auch Heinze S. 21 u. a. seiner sogleich zu besprechenden Schrift thut), verbieten schon die deutlichen Zurückweisungen der letzteren auf jenen (611 A f. vgl. Ph. d. Gr. IIa, 828 unt.). Von dem, was Th. S. 13 o. 15 m. Plato beilegt, sagt dieser an den Stellen, über die Th. hier berichtet (Rep. 534 C. Phädr. 247 C), so bestimmt wie möglich das Gegentheil; nur darf man natürlich, um sich davon zu überzeugen, ἐπικαταδαρθάνειν nicht (wie Vf. S. 11) mit „erwachen“ übersetzen. Dass die unächte Schrift π. ψυχῆς und die aus ihr abgeleiteten Berichte nicht (wie S. 15, 1. 21) als zuverlässige Zeugnisse für die

Lehre des Philolaos behandelt werden können, ist Ph. d. Gr. I, 371, 3. 408 f. 416 f. nachgewiesen.

Xenokrates.

Heinze, R., Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente. Leipzig, B. G. Teubner. XII u. 204 S.

Diese tüchtige Monographie, eine Erstlingsschrift, welche von ihrem Verfasser auch für die Zukunft das Beste erwarten lässt, bemüht sich mit Erfolg um die Ausfüllung einer Lücke in unserer Kenntniss der alten Akademie und ihres Einflusses auf die spätere philosophische Litteratur; wobei es aber freilich die Beschaffenheit der uns zu Gebote stehenden Quellen mit sich bringt, dass sich nicht immer gleich gesicherte Ergebnisse gewinnen lassen. Sie behandelt in drei Abschnitten 1) die Erkenntnisslehre, Metaphysik und Physik, 2) die Dämonenlehre, 3) die Psychologie und Ethik des Xen.; ein vierter gibt eine Sammlung seiner Fragmente. Für seine Darstellung der Lehre des Xenokr. hat H. nicht allein das bisher schon verwendete Quellenmaterial sorgfältig benützt, sondern er sucht auch neues aufzufinden; und neben den eigenen Ansichten des Chalcedoniers werden die seines Lehrers, an die sie anknüpfen, ebenfalls eingehend untersucht. — Im ersten Abschnitt sucht H. S. 5ff. zu zeigen, dass das, was Porphyr zu Ptolemäus' Harmonik S. 213 W. aus Heraklides' μουσικὴ εἰσαγωγὴ über Pythagoras' Tonlehre mittheilt, seinem Hauptinhalt nach Xenokrates entnommen sei[1]). Diese Vermuthung scheint mir begründet, und auch bei der Ausscheidung des Xenokratischen aus Porphyr's Darstellung das Richtige getroffen zu sein. S. 7, Z. 5 wird statt ὡσεὶ zu lesen sein: ὡς εἰ („er sagte, dass, wenn etwas als symphonisch gehört werden solle“ u. s. w.). Die ἀόριστος δυὰς Plato abzusprechen (S. 11 f.), halte ich nicht für richtig: Aristoteles hatte sie ihm nicht blos in der Schrift über das Gute (Fr. 23 bzw. 28) mit aller Bestimmtheit beigelegt, sondern auch Metaph.

---

[1]) Dass jener Heraklides nicht der Platoniker, sondern ein Späterer zu sein scheine, hatte ich schon Ph. d. Gr. I, 346[3] (402[5]) bemerkt, aber die Stelle IIa, 1036, 1[4] danach zu berichtigen versäumt. H. macht mich auf dieses Versehen aufmerksam.

1081 a 15. b 25. 31. 1088 b 28 wird die Entstehung der Zahlen aus dem ἓν und der δυ. ἀόρ. als die gemeinsame Voraussetzung der akademischen Zahlenlehre behandelt, von der man Plato nicht ausnehmen kann, und 1089 a 35. 1091 a 5 beziehen sich sogar zunächst auf ihn. Ueber das ἔξω τῶν πρώτων Metaph. 987 b 34 vgl. was Arch. II, 262 bemerkt ist. H.'s Vorschlag (S. 12), die πρῶτοι ἀριθμοὶ in περιττοὶ zu verwandeln, steht ebenso, wie der Deutung der πρ. ἀρ. von den sämmtlichen ungeraden Zahlen, der Umstand entgegen, dass Aristoteles unmöglich sagen konnte, Plato habe das stoffliche Princip (welches sich doch in allen Zahlen finden muss) desshalb zu einer Zweiheit gemacht, weil die geraden Zahlen sich aus der Zweiheit ableiten lassen, und dass es ebenso ungereimt wäre, statt „gerade Zahlen“ zu sagen: „die Zahlen, mit Ausnahme der ungeraden“, wie wenn man statt: „Frauen“ sagen wollte: „die Menschen, mit Ausnahme der Männer“. — Für die Annahme, dass das ἄνισον nur eine andere Bezeichnung des μέγα καὶ μικρὸν sei (was aber auch ich Ph. d. Gr. IIa, 750, 1 nicht bestreite), konnte H. auch auf Eudemus b. Simpl. Phys. 431, 8 verweisen. — Die Metaphysik des Xenokr. führt H. S. 15ff. auf Plato's seiner letzten Zeit angehörige Lehre über das ἓν und das ἄπειρον zurück (die ich aber nicht so ausschliesslich, wie er, aus „teleologischen Erwägungen“ herleiten möchte); wenn er jedoch (24, 1) bestreitet, dass das δεχόμενον des Timäus auch als μὴ ὂν bezeichnet worden sei, so stimmt dies mit den Aussagen des Aristoteles und Hermodor (Ph. d. Gr. IIa, 726. 705, 6) nicht überein, denn nach ihnen hat er das Grosse und Kleine, oder dasjenige, was das Mehr und Minder in sich hat, so genannt, dieses fällt aber nach Phys. 209 b 35 als das μεθεκτικὸν mit dem τόπος des Timäus zusammen. — Für den platonischen Ursprung der Lehre von einer schlechten Weltseele (Gess. X, 896 C ff.) macht H. S. 26 geltend, dass das Ungeordnete in der Natur nur von einer solchen habe hergeleitet werden können, wenn die Seele der einzige Grund der Bewegung ist; und er bezeichnet hiemit ganz richtig die (auch Ph. d. Gr. IIa, 731 f. 774, 2 berührte) Lücke in Plato's System, durch die jene Lehre hätte veranlasst werden können. Allein das anstössigste an ihr liegt nicht darin, dass von der ψυχὴ ἐνοικοῦσα ἐν ἅπασι τοῖς πάντῃ κινουμένοις (Gess.

896E) — der Seele, die als allgemeine Naturkraft an die verschiedenen Wesen vertheilt ist — behauptet wird (897B), sie wirke bald heilsam bald verkehrt, je nachdem sie sich mit dem νοῦς oder der ἄνοια verbinde, sondern in der ausdrücklichen Ausdehnung dieser Behauptung auf die Seele, welche im οὐρανὸς waltet. Um diesen Anstoss zu beseitigen, würde es genügen, S. 896E die Worte: Μίαν ἢ πλείους — ὀρθῶς εἴρηκας als einen Zusatz des Philippus, des einzigen Platonikers, bei dem auch H. S. 29 eine Spur der schlechten Weltseele (Epin. 988D f.) gefunden hat, zu entfernen. Bei dieser Beschränkung der Athetese fände auch die Rückweisung 899B an 897B. 898C ihre Erklärung, während eben diese Stellen, nach welchen nur das φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλῆρες ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς ist, mit der Behauptung (896E), dass zwei Seelen, eine wohlthätige und eine verderbliche, den Himmel regieren (τὸν οὐρανὸν διοικεῖν), sich nicht vereinigen lassen. Von Xen. nimmt H. mit Recht an, dass er den Grund des Bösen und Ungeordneten im ἄπειρον gesucht habe; und er hofft, Plutarch De animae procreatione über dieses zweite Princip näheres entnehmen zu können (S. 30ff.); was aber doch seine Schwierigkeit hat, wenn auch Xen. in dieser Schrift benützt ist. Noch unsicherer ist der Versuch (S. 37ff.), aus den Angaben des Sextus Math. X, 263ff. über die Lehre der Pythagoreer (wahrscheinlich einem Auszug aus dem falschen Archytas π. τοῦ παντὸς) zu ermitteln, wie Xen. seine Lehre von den Principien in logisch-metaphysischer Hinsicht ausgeführt hat. — Auf die Erörterungen über die späteste Form der platonischen Ideenlehre und Xenokrates' Ansicht vom Verhältniss der idealen zu den mathematischen Zahlen, welche sich S. 40ff. anschliessen, will ich hier nicht näher eingehen, wiewohl ich gegen den einen und anderen Punkt darin etwas zu erinnern hätte; wie z. B. dass das πέρας des Philebus von H. (S. 44. 46) eine Zahl genannt wird, während es vielmehr (Phil. 25A) alle nach Zahl und Mass bestimmbare Verhältnisse umfasst. — Zu der Darstellung der platonisch-xenokratischen Lehre von den Raumgrössen (S. 56ff.) bemerke ich, dass Aristoteles seinem Lehrer (wenn dieser, nicht Xenokr., gen. et corr. 316 a 10 gemeint ist) und der Verfasser der Schrift π. ἀτόμων γραμμῶν Xenokrates schwerlich Unrecht thun

(H. S. 59), wenn sie dieselben aus der Untheilbarkeit der idealen Grössen folgern lassen, dass es untheilbare Linien und kleinste Elementardreiecke geben müsse, denn einen ähnlichen Schluss macht Plato in Beziehung auf die Einzigkeit der Welt Tim. 31 A. Π. ἀτ. γρ. 968 a 22 wird statt μέτρου τινὸς nicht μέτρα τινὰ (H. 64, 1), sondern μέτρον τινὸς zu setzen sein. — S. 65 ff. handelt von Xen.'s Lehre über die Seele, S. 67 ff. von seinen physikalischen und kosmologischen Annahmen. Dass es Xen. gewesen sei, der (nach Arist. De coelo 305 b 28) den Uebergang der Elemente in einander durch μετασχημάτισις vor sich gehen liess, ist eine wahrscheinliche Vermuthung. — Sehr ausführlich behandelt H. S. 78—123 X.'s Dämonenlehre. Indessen fliessen unsere Quellen hier gerade ziemlich spärlich, und in wie weit Plutarch in den Stellen, die H. mit Andern aus Xen. ableitet, seine Ansichten genau wiedergibt, lässt sich schwer feststellen. Dass die Zwischenstellung der Dämonen zwischen den Göttern und den Menschen eine Erfindung Plato's ist, macht mir H. S. 83—94 nicht glaublich. Schon bei Hesiod lässt sich im Sprachgebrauch eine, wenn auch ohne Zweifel noch im Fluss begriffene, Unterscheidung der θεοὶ und δαίμονες erkennen, wenn er Ἔ. κ. Ἡμ. 109 ff. aus den Menschen des goldenen Zeitalters δαίμονες ἐπιχθόνιοι werden lässt, aber sie nicht θεοὶ nennt; ebenso bei Empedokles, in dessen 5. Vers, auch abgesehen vom Metrum, δαίμων nicht mit θεὸς vertauscht werden könnte; Aristoteles b. Jambl. v. P. 31. 144 kennt die Eintheilung der Vernunftwesen in Götter, Menschen und eine dritte Klasse als pythagoreisch; von Heraklit und Epicharm wird der Dämon des Menschen auf seinen Charakter umgedeutet; Isokrates (Euag. 39) unterscheidet, gewiss nicht zuerst, die ἡμίθεοι von den ἀθάνατοι und den θνητοὶ (zu denen strenggenommen auch die Heroen gehören), und Plato sagt Apol. 27 D nicht blos, die Dämonen seien ἢ θεοὶ ἢ θεῶν παῖδες, sondern er bezeichnet das letztere auch im folgenden durch den Zusatz: ὧν δὴ καὶ λέγονται als die herkömmliche Annahme, und Symp. 202 E macht die Auseinandersetzung der Diotima über die Mittelstellung der Dämonen keineswegs den Eindruck, dass damit etwas ganz neues mitgetheilt, und nicht vielmehr nur ein vorhandener Glaube genauer formulirt werden solle.

H. selbst erkennt an, dass die Dämonen bei Plato (doch offenbar dem Volksglauben entsprechend) häufig neben den Göttern und Heroen auftreten, und mag auch ihr Unterschied von jenen so wenig „scharf abgegrenzt“ worden sein, als etwa im heutigen katholischen Volksglauben der zwischen der Göttlichkeit der Mutter Gottes und der ihres Sohnes, so thut dies der Thatsache, dass ein solcher Unterschied gemacht wurde, keinen Eintrag. Die Motive von Xenokrates' Dämonologie werden von H. gut beleuchtet, und über die spätere Entwicklung dieses Glaubens, auf welche Xen. namentlich auch durch Vermittlung des Posidonius eingewirkt zu haben scheint, berichtet. — Mit der Dämonologie steht aber auch das im engsten Zusammenhang, was H. S. 123—147 über Xenokrates' Psychologie ausführt. Er sucht hier nämlich zu zeigen, dass eine Darstellung dieses Philosophen denen Plutarch's De fac. lunae c. 27. 30. 31. De gen. Socr. c. 22 zu Grunde liege, und dass Xen. demgemäss angenommen habe: der Mensch bestehe aus νοῦς, ψυχὴ und σῶμα, nach dem Tode erheben sich die hinreichend gereinigten Seelen in den Mond, um hier als gute Dämonen zu leben oder auch als solche auf der Erde zu wirken, während andere zu bösen Dämonen werden; bei den reinsten Seelen scheide sich schliesslich der νοῦς von der ψυχὴ, um sich als Gott in die Sonne zu erheben, die ψυχὴ aber löse sich auf. H. hat diese Annahme, so weit dies mit unsern Hülfsmitteln möglich ist, zu erheblicher Wahrscheinlichkeit zu bringen gewusst. Für den stoischen (nach H. posidonianischen) Ursprung der Darstellung De f. luna c. 28f. konnte er auch auf die stoische Begründung der Ruhe der Welt c. 29, 2 verweisen; vgl. Ph. d. Gr. IIIa, 188, 3. Gewundert habe ich mich über die Behauptung (S. 140), Plato sei erst in späteren Jahren dazu gekommen, die Seele aus zwei wesentlich verschiedenen Theilen bestehen zu lassen: er sagt dies ja schon in dem Mythus des Phädrus vom Rosselenker und den Rossen. — Das wenige, was uns über X.'s Ethik überliefert ist, hat H. S. 147 bis 156 eingehend besprochen. Einer von den werthvollsten Theilen seiner Schrift ist die Sammlung der Bruchstücke des Xen. mit den zugehörigen Anmerkungen und Registern S. 157—204.

Aristoteles.

Unter den aristotelischen Schriften ist es noch immer die Ἀθηναίων Πολιτεία, welche die gelehrte Forschung, namentlich in Deutschland und England, vorzugsweise beschäftigt. Doch sind von den ihr gewidmeten deutschen Arbeiten die wichtigsten erst 1893 erschienen. Aus 1892 nenne ich neben M. Erdmann's (Bd. VI, 404 besprochener) Uebersetzung die Ausgabe von Blass. Die A. Π. bildet aber auch das Hauptthema von

NISSEN, H., Die Staatsschriften des Aristoteles. Rh. M. N. F. XLVII, 161—206.

An sie anknüpfend schildert diese Abhandlung zunächst die politische Stellung des Sokrates und Plato; wird aber allerdings weder diesen Philosophen noch dem Grundsatz geschichtlicher Unparteilichkeit gerecht, wenn Sokrates für das Thun „seiner Jünger" Alcibiades und Kritias verantwortlich gemacht und Plato ohne weiteres ein schlechter Bürger genannt wird. Aristoteles' politisches Ideal ist nach N. (S. 167): „die gesammte hellenische Nation zu einigen und die Barbaren unter hellenische Herrschaft zu beugen"; und weil dies nur durch die macedonische Hegemonie und um den Preis der freien Selbstbestimmung der Gemeinden möglich war, trägt er kein Bedenken, in der A. Π. aus der Geschichte Athens ein „Zerrbild" zu machen, in dem er „ihre edelsten Züge ausgelassen oder entstellt hat". Ich weiss darin nur eine Verfassungsgeschichte Athens zu sehen, welche zwar selbstverständlich aus einem bestimmten politischen Standpunkt, aber nach bestem Wissen entworfen wurde und welche an geschichtlichen Thatsachen eben nur das aufnahm, was dem Verfasser für den Zweck einer Verfassungsgeschichte von Erheblichkeit zu sein schien. In den Νόμοι des Aristoteles vermuthet N. die Gesetze, die er seiner Vaterstadt bei ihrer Wiederherstellung gab; in den Δικαιώματα Πόλεων, vielleicht mit Recht, eine Zusammenstellung der von den verschiedenen griechischen Städten hinsichtlich streitiger Gebiete erhobenen Rechtsansprüche. Wenn er uns aber S. 168 im Ton des Historikers erzählt: „Als König Philipp nach der Schlacht bei Chäronea .... an die Schlichtung der hellenischen Streitigkeiten ging, legte

er seinen Entscheidungen eine Denkschrift des Arist. zu Grunde" u. s. w., so verwandelt er eine unsichere Möglichkeit in eine erwiesene Thatsache. Noch weiter geht er hierin S. 177, wenn er ebenso kategorisch von dem in arabischer Uebersetzung erhaltenen (Bd. VI, 408 besprochenen) „Brief des Aristoteles" redet, „der im Frühjahr 323 nach Babylon an den König geschickt worden ist". Denn in diesem Fall ist es etwas positiv unmögliches, was zu einem wirklichen gemacht wird. Eine so fade Predigt lässt sich doch Aristoteles nicht zutrauen, und schon in ihren ersten Sätzen tritt uns derselbe pedantisch schulmeisternde Ton entgegen, in welchem spätere Fälscher die Philosophen so gern mit den Fürsten reden lassen. Dass dieser Brief von der Schrift über das Königthum verschieden ist, zeigt N. selbst; dann fehlt es aber an jeder Spur seines Daseins im Alterthum. Neben diesem Brief glaubt N. auch Eth. N. X Schl. entnehmen zu können, dass Arist. an der von Alexander (wie er annimmt) beabsichtigten einheitlichen Reichsgesetzgebung sich habe durch grundlegende Arbeiten betheiligen wollen; und für solche hält er ausser der Politik und den aristotelisch-theophrastischen Νόμοι auch die Politieen. Ich meinestheils weiss weder in der Stelle der Ethik, noch in der Politik, noch in dem wenigen, was wir von den Νόμοι wissen, noch in der A. Π. und den Ueberbleibseln der übrigen Politieen die Spuren eines Zusammenhangs dieser Arbeiten mit dem von N. Alexander zugeschriebenen gesetzgeberischen Plan zu entdecken. Die Politik ist nicht auf eine Weltmonarchie, sondern ganz und gar auf die Verhältnisse der hellenischen freien Städte und Landschaften berechnet. Ueber die Νόμοι ist uns fast nichts überliefert; die Vermuthung, dass die Materien darin (um ein Nachschlagebuch für praktische Zwecke herzustellen), alphabetisch geordnet gewesen seien (N. 184), lässt sich mit dem κατὰ στοιχεῖον Diog. V, 44 nicht begründen[2]), da dies nur bedeutet, dass die einzelnen Bücher, wie

[2]) Und ebensowenig damit, dass im 18. Buch von den συμβόλαια gehandelt wurde, Σ aber der 18. Buchstabe ist, denn dies ist jedenfalls zufällig, da sich unmöglich für jeden Buchstaben, z. B. das Z oder X oder Ψ, gerade so viele mit ihm anfangende Artikel gefunden haben könnten, als man brauchte, um ein Buch zu füllen.

die unserer aristotelischen Werke und wie die homerischen Gesänge, mit den Buchstaben des Alphabets, nicht mit Zahlen, das 6te z. B. nicht mit ϛ, sondern mit Z, das 10te mit K, nicht ί, bezeichnet wurden. Von der Ordnung der Materien innerhalb der einzelnen Werke ist in keinem der alten Schriftverzeichnisse die Rede. Für die Annahme, dass die Politieen ebenfalls den praktischen Zwecken der macedonischen Politik haben dienen sollen, beruft sich N. S. 194 nochmals auf Eth. X, 10, wo aber nicht steht, dass solche Sammlungen nur für den Gebrauch der Praktiker bestimmt, sondern dass sie nur denen von Nutzen seien, welche durch Sachkenntniss in den Stand gesetzt sind, den Werth der in ihnen besprochenen Verfassungsformen und Gesetze richtig zu beurtheilen; dass man aber dazu nur durch die allgemeine, wissenschaftliche Betrachtung der Sache in den Stand gesetzt werde, hat Arist. schon 1180 b 20f. gesagt, und wiederholt er 1181 b 6f. in der Bemerkung: solche Sammlungen seien nur τοῖς δυναμένοις θεωρῆσαι καὶ κρῖναι τί καλῶς u. s. w. εὔχρηστα. Man braucht daher gar keine besonders starken „Scheuklappen" (N. 194) vor den Augen zu haben, sondern nur das Verfahren des Aristoteles zu kennen und ihm nichts aufzudrängen, was ihm fremd ist, um die Politieen zu der Politik in dasselbe Verhältniss zu setzen, in dem die Thiergeschichte zu den systematischen Werken über Zoologie steht, die Τεχνῶν Συναγωγή zur Rhetorik, π. ποιητῶν zur Poetik. Etwas, das diese Ansicht zu widerlegen und Nissen's Vermuthungen über die politische Abzweckung des aristotelischen Werks wahrscheinlich zu machen geeignet wäre, habe ich in seiner Abhandlung nicht gefunden. Diese stehen daher m. E. auf schwachen Füssen; und wenn ihr Urheber ein so festes Vertrauen zu ihnen hat, dass er auf Grund derselben Aristoteles vorwirft, „es spreche aus seinem Buche nicht ein ernster, die Wahrheit suchender Forscher", sondern „ein Hofmann, der über der gefallenen Grösse mit frivolen Spässen einhertrippelt" u. s. w. (S. 196. 205. 177), so werden diese Vorwürfe dem, der sie erhebt, und seinen Hypothesen gefährlicher sein als dem Philosophen, gegen den sie sich richten.

Essen, E., Das erste Buch der aristotelischen Schrift über die Seele ins Deutsche übertragen und in seiner ursprünglichen Gestalt wiederhergestellt. Jena, Selbstverl. VI u. 85 S.

Diese Schrift bringt S. 1—37 eine Uebersetzung des 1. B. π. ψυχῆς nebst kurzen Anmerkungen zu derselben, S. 38—85 in einem „Anhang", der aber dem Vf. offenbar die Hauptsache ist, eine Begründung des Wiederherstellungsversuchs, den er ausser diesem Buch auch an verschiedenen Abschnitten der beiden andern vornimmt. Die Uebersetzung gibt den Sinn des griechischen Textes in der Regel richtig wieder, nur hätte sich der Vf. so undeutscher Ausdrücke, wie „Mutfassung", „Vermögsamkeit", „Anbestimmtheiten", „beigehender Weise", „von Umstands wegen" (dieses beides für κ. συμβεβηκὸς) enthalten sollen. Indessen steht in dem gegenwärtigen Text unserer Schrift, wie E. glaubt, so viel „Unsinn", dass zur Herstellung ihrer ursprünglichen Gestalt die durchgreifendsten Mittel nöthig sind: Umänderung der überlieferten Worte, unter Umständen in ihr direktes Gegentheil, Streichung kleinerer oder grösserer „Einschiebsel", namentlich aber jene Versetzungen ganzer Abschnitte, in denen Vf. seinen Scharfsinn mit besonderer Vorliebe bethätigt. Doch wird auch die Möglichkeit nicht unbedingt zurückgewiesen, dass Aristoteles, als er die Bücher von der Seele verfasste, wiewohl er bekanntlich nur 63 Jahre alt geworden ist, „schon völlig greisenhaft und in einem Zustand von hochgradiger Unbesinnlichkeit war" (S. 67), „sich schon in einem Zustande geistiger Umnachtung befand" (S. VI), ja es wird (S. 55) als Thatsache behauptet, dass er „häufig ganz sinnlos verfährt". Hierüber ist nun selbstverständlich kein Wort zu verlieren. Aber auch darauf kann ich nicht eingehen, im Einzelnen nachzuweisen, dass die meisten von den Stellen, die E. als „vollkommen unsinnig", „über alle Massen dürftig und kläglich" u. s. f. streicht, versetzt, ergänzt und verändert, ihr Anstössiges verlieren, wenn man sie nur richtig auffasst, aus der Sprache und Denkweise ihres Verfassers erklärt, und die Eigenthümlichkeit seiner dialektischen und kritischen Erörterungen berücksichtigt; und dass die Schwierigkeiten, an denen es allerdings in unserer Schrift trotzdem nicht fehlt, auf dem von E. eingeschlagenen Wege sich nur zum kleinsten

Theil heben lassen. Bemerkt endlich E. S. IV f., dass die Stellen, die er an andere Orte versetzen will, in der Regel entweder $10^1/_2$ Bekker'sche Zeilen oder ein mehrfaches dieses Raumes einnehmen, und somit infolge von Blattversetzungen an ihre jetzigen Orte gerathen zu sein scheinen, so ist schon jene angebliche Thatsache selbst zu bestreiten, denn die Stellen, die er für versetzt hält, haben, wenn man genauer zusieht, sehr verschiedene, mit seinem Kanon nur ein paarmal übereinstimmende Längen, und noch mehr gilt dies von den dazwischen liegenden Stücken. Er übersieht aber auch, dass die Bücher in der Zeit, in die man mit jenen Blattversetzungen hinaufgehen müsste, noch nicht aus Blättern, und vollends nicht aus so kleinen Blättchen, sondern aus Rollen bestanden. Wollte man andererseits an die Stelle der Blätter die Täfelchen setzen, deren sich Aristoteles für seine Concepte bedient haben könnte, so gienge diess desshalb nicht an, weil die häufige Anführung der Bücher von der Seele in späteren Schriften beweist, dass dieselben lange vor Aristoteles' Tod fertig und in seine Schulbibliothek eingereiht waren.

Susemihl, F., Quaestionum Aristotelearum criticarum et exegeticarum pars I. Ind. lect. für das Sommerhalbj. 1892. Greifswald. XX S. 4°.

Vf. gibt hier eine genaue Disposition des III. Buchs unserer Rhetorik, in dem auch er die Abhandlung π. λέξεως erkennt, und behandelt zugleich etwa 20 Stellen desselben kritisch und exegetisch. Dieser seiner Hauptuntersuchung fügt er S. XV ff. Bemerkungen über mehrere Stellen der Politik und S. XIX f. eine beachtenswerthe Erörterung über Poet. 1447 a 21—b 2 bei. Auf diese Auseinandersetzungen näher einzutreten, muss ich mir versagen. 1405 a 34 (S. IV) möchte ich erklären: „Die Metapher wird aber dadurch schlecht, dass statt der φωναὶ im Bild ἄσημοι φωναὶ gesetzt werden; die κραυγὴ nämlich, welche in der getadelten Phrase κραυγὴ Καλλιόπης steht, ist eine ἄσημος φωνή, eine undeutliche Stimme (vgl. Soph. Ant. 1209: ἀθλίας ἄσημα βοῆς). Würde die Poesie φωνὴ Καλλιόπης genannt, so wäre die Metapher richtig; schief wird sie durch das κραυγή, weil dieses ein Gewirre von ἄσημοι φωναὶ bezeichnet.

Bruns, I., De Dione Chrysostomo et Aristotele critica et exegetica. Univ.Progr. Kiel 1892. 24 S. 4°.

Verf. bespricht S. 1—18 zwei Stellen aus Dio: den stoisirenden Mythus or. 36, § 43 ff. (wo sich, beiläufig bemerkt, die S. 16 behandelten Worte: ἐν οὐδὲν ἧττον πεφυκὸς auf's einfachste heilen lassen, indem man statt ἐν „ἓν" liest) u. a. XII, 21 ff.; S. 19—25 Arist. gen. et corr. II, 11. In der letzteren Auseinandersetzung wird zunächst die Erläuterung der aristotelischen Stelle bei Alexander quaest. nat. II, 22 analysirt, und nach einem annehmbaren Vorschlag zur Herstellung ihres Textes (auf die B. noch in seiner Ausgabe verzichtet hatte) wird gezeigt, dass sowohl Alexander als Philoponus bei Aristoteles 337 b 26 (ἀλλ' οὐδ' ἐξ ὑποθέσεως) das in Cod. E fehlende, von Bekker beibehaltene οὐδ' gelesen haben, und es wird die Stelle unter dieser Voraussetzung sachgemäss erklärt. S. 337 b 27 verlangt der Sinn statt des bei Bekker, Prantl und Bruns stehenden ἀνάγκη den Dativ: ἀνάγκῃ, den auch Alexander in seinem Text gehabt zu haben scheint.

Bullinger, A., Aristoteles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken klargelegt bis in alle Einzelheiten. Mit einem Prodromus über Aristoteles' Lehre vom Willen und einen Epilog über Pantheismus und Christenthum. München, Ackermann. 1892. 254 S.

Dieser Titel macht eine Inhaltsangabe entbehrlich. Ueber den Werth der Schrift, welche uns über alle diese Dinge „bis in alle Einzelheiten" zu unterrichten verspricht, äussert sich E. Wellmann (D. Litt. Z. 1892, Sp. 938) dahin: sie stelle den Leser vor die unerquickliche Aufgabe, sich aus einem Haufen Spreu die spärlichen Getreidekörner mühsam herauszusuchen, die man meist anderswo in reinlichen Gefässen gesammelt bequemer zu benutzen vorfinde. Diese Aufgabe wird aber einem solchen, der mit Herrn B. nicht immer einverstanden ist, durch die schriftstellerischen Gepflogenheiten dieses Gelehrten noch besonders erschwert, und so wird man es mir verzeihen, wenn ich mich ihr nicht unterziehe.

Rolfes, E., Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zu der Welt und zum Menschen. Berlin, Mayer & Müller. 1892. 202 S.

Freudenthal schliesst seine Anzeige dieser Schrift (D. L. Z. 1892, Sp. 1486) mit den Worten: „Herrn R. aber werden Beweise von der Haltlosigkeit seiner Meinungen nicht überzeugen; denn diese ruhen auf felsenfestem Grunde: auf mangelhafter Kenntniss der griechischen Philosophie, auf unwissenschaftlicher Deutung der alten Texte und auf unaustilgbaren Vorurtheilen.“ Das Urtheil ist streng, aber durchaus gerecht. R. hat gewiss den besten Willen, aus dem Philosophen, dem der heilige Thomas und die übrigen Scholastiker den besten Theil ihrer Weltweisheit verdanken, einen möglichst guten Christen zu machen. Aber die Unzulänglichkeit seines wissenschaftlichen Rüstzeugs und Vermögens kommt an der unlösbaren Aufgabe nur um so deutlicher zum Vorschein. Seine Kenntniss der hergehörigen Litteratur ist, so viel sich seiner Schrift entnehmen lässt, abgesehen von Thomas, Suarez und Franz Brentano, ungemein dürftig; für die Theile der griechischen Philosophie, die über sein nächstes Thema hinausgehen, scheint Ueberweg's Grundriss seine Hauptquelle zu sein; er verweist wenigstens auf ihn (S. 39. 52. 53. 125) für Dinge, die jedem Anfänger bekannt sind. Unter den aristotelischen Schriften, denen er seine Belegstellen entnimmt, begegnet uns ausser der eudemischen Ethik und der grossen Moral auch α der Metaphysik und nicht zum wenigsten das Buch von der Welt, wiewohl das letztere (S. 50) „von Ueberweg als unächt bezeichnet wird“. Von dem Jesuiten Suarez übernimmt er (S. 125) die Angabe, dass Diogenes L. zufolge Aristoteles „bei seinem Verscheiden die erste Ursache um Erbarmen angefleht habe“, ohne gegen ihre Wahrheit einen Zweifel zu äussern, oder auch nur zu fragen, ob Diog. dies denn wirklich berichtet, was natürlich nicht der Fall ist; ebensowenig fragt er, ob und wo sich bei Alexander De fato das findet, was er nach Suarez aus dieser Schrift anführt, was aber gleichfalls nicht in ihr (und so viel ich sehe, überhaupt nicht bei Alex. Aphr.) steht. Er findet es nöthig, S. 187 zu beweisen, dass Aristoteles De an. 406 b 3 die Auferstehung des Leibes nicht leugne (wie ja auch sonst nie-

mand das „leugnet", von dem er gar nicht redet, und an das er nie gedacht hat); als ob man daraus irgend etwas über die Verträglichkeit dieses Dogma's mit seiner Philosophie schliessen könnte. Es wäre unbillig, von einem Gelehrten dieses Schlages eine Bereicherung unserer Kenntniss des aristotelischen Systems zu verlangen. In dem, was R. sagt, um den Glauben an eine Welt- und Seelenschöpfung, eine persönliche Vorsehung, eine wahlfreie Einwirkung Gottes auf die Welt u. s. w. bei Aristoteles nachzuweisen, wiederholt er nur mit geringen Modifikationen, was Andere, unter den Neueren besonders Brentano, vor ihm gesagt haben. Die einleuchtendsten Gegengründe prallen an seiner Glaubensfestigkeit wirkungslos ab, die haltlosesten Auskünfte sind ihm gut genug. Wer seine Schrift ungelesen lässt, verliert nichts, und wer sie liest, gewinnt nichts, als einen weiteren Beleg für die wissenschaftliche Unfruchtbarkeit dieser modernen Scholastik.

Theophrast.

JOACHIM, H., De Theophrasti libris Περὶ Ζῴων. Bonn 1892. 68 S. Inaug.-Diss.

Der Verfasser hat diese Dissertation, eine recht tüchtige, auf gründlichen Studien beruhende Arbeit, seinen Lehrern Bücheler und Usener gewidmet, und an des letzteren Untersuchungen über Theophrast schliesst sie sich auch zunächst an. Sie stellt alle Nachrichten über Theophrast's zoologische Schriften zusammen, verfolgt die Spuren derselben in der späteren Litteratur und weist überzeugend nach, dass mehrere von ihnen schon in zwei Stücken unserer aristotelischen Sammlung, den *θαυμάσια ἀκούσματα* und dem IX. Buch der Thiergeschichte, ausgiebig benützt sind. J.'s eingehende Untersuchung dieser pseudoaristotelischen Schriften liefert das Ergebniss, dass beide noch in der ersten Hälfte, Hist. an. IX schon in dem 2. oder 3. Jahrzehend des 3. Jahrhunderts von theophrastischen Schülern verfasst seien. Unter die Thesen für seine Disputation hat J. auch Conjecturen zu Plato Hipp. maj. 200 B und Arist. h. an. V. 551 b 21 (ἐπιπλεόντων st. ἐπιθεόντ.) aufgenommen.

Aristoteles-Commentare.

Wegen ihrer Bedeutung für die Erklärung des Aristoteles ist in die akademische Ausgabe dieser Commentare Bd. IV, c auch Ammonius' Erklärung von Porphyr's Isagoge, und Bd. IV a, XXXIV bis L eine Uebersicht über die sämmtlichen griechischen Erläuterungsschriften zu derselben aufgenommen worden. Diese wohl für längere Zeit abschliessende Untersuchung gibt jetzt in deutscher Bearbeitung, erweitert und da und dort verbessert

Busse, A., Die neuplatonischen Ausleger der Isagoge des Porphyrius. Berlin, Gaertner'sche Verlagsbuchh. 1892. 23 S. 4°.

Schliesslich berichte ich noch über die hieher gehörigen Abschnitte von

Bergmann, J., Geschichte der Philosophie. Berlin, Mittler u. S. 2 Bde. 1892. 1893. IV. 456. 592 S.

Von den zwei Bänden dieses Werks ist der zweite ganz Kant und seinen Nachfolgern bis auf Schopenhauer und Beneke, von dem ersten sind nur 155 S. der alten Philosophie, und von ihnen ist die Hälfte (S. 49—127) Sokrates, Plato und Aristoteles gewidmet; woraus sich dann freilich für die Bedeutung dieser Philosophen etwas niederschlagende Folgerungen ergeben würden: denn das Vorwort redet von der Ausführlichkeit, deren unser Werk „sich in der Darstellung der wichtigeren Lehrgebäude befleissigt habe", diese ist aber so ungleich ausgefallen, dass Plato z. B. mit 28, Aristoteles mit 31, Beneke dagegen mit 39, und Schopenhauer (der zwar viel geistreicher war, als jener, dessen wissenschaftliche Gedanken sich aber doch in einem ziemlich engen Kreise bewegen) sogar mit 78 Seiten bedacht ist. Bei einer so knappen Behandlung umfassender und eigenartiger Systeme lässt sich nun der Uebelstand nie ganz beseitigen, dass man sich entweder auf das bekannte und allgemein anerkannte beschränken muss, oder da, wo man von ihm abgeht, seine Ansichten nur unvollständig begründen kann. Das erstere hat B. im wesentlichen bei Sokrates (S. 49—61) und den kleineren sokratischen Schulen (S. 61—66) gethan; auf Einzelheiten, in denen meine Ansicht von der seinigen abweicht, will ich hier nicht eingehen. Plato betreffend (bei dem

ich mich aber auch auf die Hauptpunkte beschränken muss) trägt er eine Auffassung seiner Metaphysik vor, deren Richtigkeit allerdings durch eine viel erschöpfendere Untersuchung der eigenen Erklärungen des Philosophen erwiesen werden müsste. Er macht (S. 72 ff.) zwischen den „Ideen im engeren Sinn" und den „Erfahrungsbegriffen" einen Unterschied, welcher Plato's eigenen Aussagen nicht nur unbekannt ist, sondern auch direkt widerstreitet. Er leugnet (S. 73) trotz Meno und Phädo, dass es Plato mit der Anamnesis ernst sei. Er bestreitet (S. 74. 76 ff.) mit Lotze das substantielle Fürsichsein der Ideen, und setzt an seine Stelle die vorbildliche „Gültigkeit", die ihnen vermöge der Weltordnung zukomme, deren Urheber (S. 78) derselbe Gott ist, der mit allem andern auch die Ideen „gemacht hat"; aber für den Erweis dieser Ansicht aus den Quellen, oder die Widerlegung der Bedenken, welche ihr entgegengehalten worden sind, hat B. nichts gethan. Dass sich aus der Substantialität der Ideen Widersprüche und Absurditäten ergeben (S. 77), hat bekanntlich schon Aristoteles, und zwar bereits in der Zeit behauptet, als er noch Mitglied der Akademie war; aber er hat sich nicht für berechtigt gehalten, desshalb den Sinn dessen umzudeuten, was er aus Plato's eigenem Munde gehört hatte, und was auch den übrigen Schülern desselben als seine Lehre bekannt war. Auch B. hat aber keinen Anlass zu dem Versuche, durch seine Deutung der Ideenlehre sich ihren Schwierigkeiten zu entziehen, da er seinerseits (S. 79. 82) in dieser Lehre, auch so wie er sie auffasst, bedenkliche Widersprüche findet und damit die Aussichtslosigkeit jenes Versuches thatsächlich einräumt. Die Körperwelt soll Plato (nach S. 84 ff.) für eine blosse Scheinwelt gehalten, ihr „kein wirkliches Dasein", und somit selbstverständlich auch keine Seele zugeschrieben haben. Es liegt am Tage, wie vollständig diese Behauptungen, mit denen B. weit über Ritter's Ansicht von Plato's Materie hinausgeht, auf deren exegetische Begründung er aber verzichtet hat, nicht blos dem Timäus (in dem er uns nicht erlauben will zwischen mythischen und dogmatischen Bestandtheilen zu unterscheiden), sondern dem ganzen in Plato's Schriften, vom Phädrus bis zu den Gesetzen, niedergelegten Gedankensystem widersprechen; und ich hätte insofern

nicht nöthig, zu ihrer Widerlegung auf die beiläufige Bemerkung (Ph. d. Gr. IIa, 740 aus Brandis gegen Ritter) zurückzukommen, dass dieser subjektive Idealismus dem ganzen Alterthum fremd sei. Wenn jedoch B. S. 84 dieser Bemerkung die skeptischen Theorieen des Protagoras, Gorgias und Aristippus entgegenhält, so weiss ich nicht, was damit bewiesen werden soll. Protagoras und Aristippus haben doch nicht die Existenz, sondern nur die Erkennbarkeit der Aussenwelt bestritten, an den „subjektiven Idealismus, den Ritter Plato zuschreibt", ist bei ihnen nicht zu denken. Gorgias andererseits würde freilich mit dem Satze, dass nichts sei, wenn man ihn damit beim Wort nehmen dürfte, die Existenz der Körper leugnen. Aber ein subjektiver Idealismus wäre dies doch nicht, denn er leugnete auch die des vorstellenden Subjekts, sondern es wäre der reine Nihilismus; dieser aber wäre viel zu widersinnig, als dass man in jenem Satz und seiner Begründung etwas anderes sehen könnte, als ein dialektisches Bravourstück. — Mit B.'s Ansicht über das platonische System hängt nun auch die Vermuthung (S. 97f.) zusammen, dass Aristoteles, welchen er mit Schleiermacher'scher Ungunst beurtheilt, sich „mehr durch private Lektüre . . . als durch Hören in der Akademie" zu unterrichten gesucht habe, und seine Verbindung mit Plato jedenfalls nur eine sehr lose gewesen sei: Aristoteles' Darstellung der platonischen Metaphysik stimmt mit der Vorstellung, die sich B. von ihr macht, zu wenig überein, als dass sie das Werk eines wohlunterrichteten Schülers sein könnte. Wie sich diese Annahme damit verträgt, dass Aristoteles platonische Vorlesungen herausgegeben und noch zu Plato's Lebzeiten seine Bedenken gegen die Ideenlehre in Schriften niedergelegt hat, und dass seine Mittheilungen über Plato's Lehre von den Ideen und den Urgründen den Werken des letzteren (aus denen darin auch nur eine einzige Stelle angeführt wird) gar nicht entnommen sein können, erfahren wir nicht. Im übrigen ist das, was ich über B.'s Darstellung des aristotelischen Systems zu bemerken hätte, nicht von solcher Erheblichkeit, dass ich hier länger dabei verweilen möchte.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Deutsche Litteratur.

Baeumker, Cl., Handschriftliches zu den Werken des Alanus, Philos. Jahrb. Bd. VII, H. 2.

Capesius, J., Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz, Progr. Herrmannstadt.

Christ, P., Die Confessionen Augustin's und Rousseau's, Zürich, Schultess.

Comte, A., Der Positivismus, übersetzt von E. Roschlau, Leipzig, Reisland.

Drews, A., Kant's Naturphilosophie als Grundlage seines Systems, Berlin, Mitscher & Röstell.

Dühring, E., Kritische Geschichte der Philos., 4. Aufl., Leipzig, Reisland.

Finkelscherer, J., Maimûni's Stellung zum Aberglauben und zur Mystik, Diss. Jena.

Fischer, K., Fr. Wilh. Schelling, I. u. II. Buch, 2. Aufl., Heidelberg, Winter.

Goldberger, J., Die Allegorie bei Maimonides, Diss. Jena.

Gomperz, Th., Griechische Denker, 3. Liefer., Wien, Konegen.

Hartmann, F., Paracelsus als Mystiker, Leipzig, Friedrich.

Heinze, M., Vorlesungen Kant's über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig, Hirzel.

Herrig, H., Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer, herausg. von Grisebach, Leipzig, Reclam.

Kohlschmidt, O., Kant's Stellung zur Teleologie und Physikotheologie, Diss. Jena.

Lucretii Cari, T., de rerum natura libri sex, ed. Ad. Brieger, Leipzig, Teubner.

Mann, G., Lessing's Pädagogik dargestellt auf Grund seiner Philos., Diss. Jena.

Menn, M., Kant's Stellung zu Rousseau, Diss. Freiburg.

Meyer, G., Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa, Diss. Jena.

Münz, B., Jacob Frohschammer, der Philosoph der Weltphantasie, Breslau, Schlesische Druckerei.

Nassen, Ueber den platonischen Gottesbegriff, Philos. Jahrbuch Bd. VII, H. 2.

Pichtos, N. M., Die Aesthetik A. W. v. Schlegel's, Berlin, Vogt.

Reis, E. D., Krause als Philosoph und Freimaurer, Wien, Lichtenstein & Co.

Reitz, Die aristotelische Materialursache, Philos. Jahrb. Bd. VII, H. 3.

Salits, P., Kant's Lehre von der Freiheit, Diss. Jena.

Schirotzky, Zu Kant's Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“, Philos. Jahrb. Bd. III, 3.

Schneider, F., Fichte als Sozialpolitiker, Halle, Klemmerer & Sohn.

Uhlhorn, O., Schleiermacher's Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, Leipzig, Fock.

Urwalek, Joh., Die griechischen Gelehrten zur Zeit der Eroberung Constantinopels, Progr. Baden.

Weryko, L., Karl Marx als Philosoph, Diss. Bern, A. Siebert.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 2. Heft.

IV.

Zu Anaxagoras.

Von

E. Zeller.

Dieser Philosoph sagt Fr. 7 (5): ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νοῦ, ἔστι οἷσι δὲ καὶ νοῦς ἔνι. Die erste Hälfte dieses kleinen Bruchstücks würde nun für sich genommen allerdings eine doppelte Erklärung zulassen: 1) „in allen Dingen, mit Ausnahme des Nus, sind Theile von allem"; 2) „in allem sind Theile von allem ausser von dem Nus". Indessen zeigt der Beisatz ἔστι — ἔνι unwidersprechlich, dass es sich hier nicht darum handelt, ob im Nus Theile der anderen Dinge, sondern darum, ob in den anderen Dingen Theile des Nus sind, dass mithin die Worte ἐν παντὶ — ἔνεστι nur den Sinn haben können, welchen die zweite von den oben aufgestellten Erklärungen annimmt. In dieser Voraussetzung habe ich Ph. d. Gr. I, 994[5] auf Grund unserer Stelle bemerkt: Anaxagoras sage vom Nus, „dass in den einzelnen Dingen Theile von ihm seien". Wenn daher Arleth im 1. Heft dieses Jahrgangs S. 69 mir mit der Bemerkung entgegentritt, Anaxagoras würde sich anders ausgedrückt haben, wenn er hätte sagen wollen, „in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht im Nus", so schreibt er mir genau das Gegentheil von dem zu, was ich gesagt habe. An Theile des Nus, und an ein mehr oder weniger vollständiges, also theilweises, Inwohnen desselben in den Lebewesen

denkt aber Anaxagoras m. E. allerdings sowohl in unserem Bruchstück als bei dem, was er Fr. 8 (6) über den νοῦς μείζων καὶ ἐλάττων sagt, und wenn Arleth a. a. O. 70f., 82ff. glaubt, der Nus gehe seiner Meinung nach in keine stoffliche Mischung ein, sei streng untheilbar und den Dingen gegenüber transcendent, so kann er sich dafür nicht auf seine Worte, die vielmehr das Gegentheil besagen, sondern nur auf Erwägungen stützen, von denen erst bewiesen werden müsste, dass Anaxagoras sie angestellt hat.

V.

Gedankengang von Platons Gorgias.

Von

Gustav Glogau in Kiel.

Einleitung.

In diesem Dialoge unternimmt der Platonische Sokrates eine Prüfung der hochberühmten Kunst des Gorgias. Nicht ist es die Prunkrede des Mannes, welche ihn anzieht, der Schmuck und die Länge seiner Ausführungen, die er vielmehr für ein andermal zurückstellen heisst (p. 447 C, 449 B). Er möchte vielmehr in Frage und Antwort (διαλεχθῆναι) feststellen, was seine Kunst recht eigentlich vermag und was den Gegenstand seiner Lehre bildet (τίς ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρὸς, καὶ τί ἐστιν ὃ ἐπαγγέλλεταί τε καὶ διδάσκει p. 447 C), um dadurch womöglich die ihm selbst wichtigste Untersuchung (πάντων καλλίστη σκέψις p. 487 C. Vergl. p. 472 C, 500 C, 513 A u. ö.) zu fördern: ποῖόν τινα χρὴ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα p. 487 E (ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶ καὶ ὅστις μή p. 472 D, πῶς βιωτέον p. 492 D, ὅντινα χρὴ τρόπον ζῆν p. 506 C ὁ σκόπος πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν p. 507 D ὅντινά ποτε τρόπον οἴει δεῖν πολιτεύεθαι ἐν ἡμῖν p. 515 B, ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὰν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν p. 526 D u. ö.).

Diesem Zwecke entspricht die Gliederung des Dialoges in zwei deutlich sich gegen einander abhebende Haupttheile: die kritische Prüfung der Rhetorik und die nähere Entwickelung der sokratisch-platonischen Ethik, welche aus der Prüfung der von jener vertretenen natürlichen Lebensauffassung immer bestimmter

und selbständiger als ihr Gegenstück hervortritt. Da nun die entgegenstehenden Ueberzeugungen sich fort und fort aneinander reiben und die einmal gewonnenen Ergebnisse immer inniger sich mit einander verschlingen, so greifen die beiden Theile vielfach in einander über, bis endlich im Bilde des Totengerichtes die ewige Bestimmung der Seele dem kritischen Denken überhaupt entrückt wird und in der siegenden Selbstgewissheit des Glaubens (p. 527 A. Vergl. 523 A u. 524 A) ihre felsenfeste Gewährleistung (p. 509 A) findet.

So stellt Plato auch hier der Verkehrung des Zeitgeistes das Leben und Sein des Socrates gegenüber, der selbstischen Scheinwelt die Wahrheit. Gorgias freilich, mit dem das erste vorbereitende Gespräch geführt wird, wird zwar überwunden, doch persönlich keineswegs verurtheilt. Vielmehr erscheint die Benennung des Dialoges nach diesem Rhetor geradezu als eine Ehrenbezeugung für denselben. Wie immer seine Leugnung eines objektiven Seins und Wissens zu seiner Kunst sich möge verhalten haben, die Menschen durch Redegewalt zu beherrschen — in diesem Dialoge ist durchgehends anerkannt, dass ihm bei aller Prunksucht vorwiegend doch eine würdige Gesinnung eigne, welche die sittliche Scheu nicht geradezu verletzt, und dass ihn das sachliche Interesse beherrsche. Er zeigt durchweg eine vornehme Zurückhaltung und sucht sich, als er die Gefahr merkt, anfangs lieber gänzlich zurückzuziehen (p. 458 Bff.). Dann aber, als er dem Gespräche nicht ausweichen kann, verstummt er vor dem logischen Widerspruche (p. 461), und hält doch wieder durch seine Fragen die Untersuchung im Gange (p. 463 A, Dff.; 497 B). Vor ihm trägt Socrates billige Scheu (p. 462 E) und wendet den Vorwurf der Lustsucht ausdrücklich gegen Polos (p. 465 A); ihm legt er seine Ansicht dar (p. 463 A) und auch Kallikles hat nur um seinetwillen widerstrebend geantwortet (p. 505 C); er endlich ist es, der den Abbruch der Unterredung vor ihrem wirklichen Abschluss verhindert (p. 506 A). Der Vorwurf der Unklarheit aber trifft ihn, wie das Gespräch zeigt, mit vollem Rechte. Seine Rhetorik, das grösseste Gut, erweist sich als eine blosse Empirie ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει, ὁποῖ' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν

ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν (p. 465 A), und sie ist mit dem Zeitgeist unlöslich verschmolzen. Und so hat denn auch Plato eine andere Rhetorik als möglich wenigstens angedeutet, welche derjenigen des Gorgias gegenübersteht (p. 480 C, 508 B, 527 C). Das Alles aber heisst nach meiner Auffassung: er hat dem instinctiven Verständniss der Volksseele und der die Gemüther fortreissenden Sprachgewalt, welche Hellas in Gorgias verkörpert sah und anstaunte, eine wesentliche Bedeutung nicht absprechen wollen. Hat er doch selbst in seinem freilich viel engeren Kreise durch den Zauber aufs höchste gewirkt, mit dem seine Rede alle Herzen unentrinnbar gefangen nimmt!

Gorgias' Schüler und Reisebegleiter Polos zeigt sich schon ernstlicher von der naturalistischen Ansicht durchfressen, mit der sein Meister wie unbewusst spielt. Er tritt in seiner Selbstüberschätzung anfangs frech genug für ihn ein und bedarf auch später in dem mit ihm selbst geführten zweiten Gespräche derber Zurechtweisung (p. 461 C); ja er geht soweit, dass er Socrates Schuld giebt, wider besseres Wissen zu reden (p. 471 E). Aber trotz all' dieser sittlichen Unreife hält er schliesslich einer sehr verwickelten Untersuchung doch Stand. Der Macht der Wahrheit noch zugänglich, kommt er von seinen sophistischen Kunstgriffen allmählich zurück und erkennt an, dass ungestraft Unrechtthun das grösseste Uebel sei, ja dass seine Rhetorik zu nichts nütze, vielmehr nur schädige und verderbe (p. 479 Dff.). Dem dritten Gespräche, dem langen Entscheidungskampfe mit Kallikles, in welchen Gorgias wiederholt eingreift, hört der hitzige Jüngling dann stillschweigend ohne ein Wort zu sagen und wir dürfen annehmen höchst aufmerksam zu. — Ganz anders der auf dem Boden der athenischen Demokratie erwachsene (p. 481 Df.) dritte Gegner, welcher durch sie alles inneren Masses und alles unmittelbaren Empfindens bis auf die Wurzel entkleidet ist (p. 513 C). Er kann Sokrates' Lebensauffassung, trotz des persönlichen Wohlwollens, das er gegen ihn äussert (p. 486 A), nur als einen schlechten Scherz ansehen (p. 481 B), da er bei all' seiner litterarischen und philosophischen Bildung (p. 483 Cff. p. 487 Cf.) gleich der verrotteten Menge durchaus kein anderes als sinnliches Wohlergehen

zu fassen vermag (p. 491 E ff.). So verlacht er die sittliche Scheu als ein albernes Geschwätz (p. 482 C, 491 E), die sorgfältig vordringende Untersuchung und die Forderungen der Logik als unwürdige Kinkerlitzchen (p. 482 E, 491 A, 497 A ff., 511 A). Als aber seine Verherrlichung rücksichtsloser Naturkraft, die gewandt sich durchzusetzen vermöge, ihn dann in allzugrossen Widersinn verstrickt, und er zur Umkehr genöthigt ist (p. 499 B): so beharrt doch seine festgewurzelte Willensrichtung auch dann, als er durch seine Zugeständnisse widerwillig zum Prüfstein der Wahrheit für Socrates wird. Die Furcht vor sinnlichem Wehe (p. 521 C) bildet das Gegengewicht gegen die Stimme der Vernunft und lässt ihn in der That wider besseres Wissen die liebedienersche Staatskunst der sittlich kämpfenden vorziehen (p. 521 A). Hier hat ein unsittliches Leben die Persönlichkeit gänzlich schon aufgezehrt.

Im Kampfe mit diesen typischen Gegnern wird die für alle Zeit massgebende Grundfrage πῶς βιωτέον nun in einer Schärfe und Meisterschaft herausgekehrt und erörtert, dass das ursprüngliche innere Wesen des Menschen, das Fundament aller Wahrheit, dem Leser zur unmittelbaren Empfindung kommt. Um dies und damit die zwingende Aufforderung zu der grössesten Revolution zu erreichen, welche die Menschheit überhaupt zu durchleben hat (p. 481 C): dazu eben bleibt Plato in unserem Dialoge bei der Darlegung, Begründung, Vertheidigung seiner ich möchte sagen physiopsychischen Grundansicht (p. 463 E—466 A) stehen. Unser Dialog bildet den Höhepunkt und den reifsten Ausdruck jener Ergebnisse Plato's, welche vor der von ihm unternommenen Begründung der ewigen Wahrheit durch die Ideenlehre liegen und vor der Gestaltung des Staatsideales, das den ethischen Impulsen fortan das gehörige Flussbett sichern soll. Eine Zeitbestimmung aber für die Abfassung desselben wird sich freilich hieraus nicht ohne weiteres ergeben. Einmal weist die spielende Herrschaft über alle Elemente des behandelten Grundgegensatzes und über ihre Beziehungen zu einander auf eine spätere Zeit hin und zweitens die grandiose Einheit des in weiser Steigerung knapp fortschreitenden geistigen Dramas, in welchem alle äusseren Vorgänge schon auf die nothwendigsten Andeutungen beschränkt sind. Auch meine

ich: die schlagende Beurtheilung aller früheren Politik und die Art, wie dieselbe begründet wird, setze im Hintergrunde des Geistes bereits die volle Klarheit über die eigenen Forderungen mit Gewissheit voraus. — Endlich aber bemerke ich, dass der Phaedon, welcher Dialog nun seinerseits von der Bekämpfung der Sophistik ganz absieht, um die Ideenlehre zu entwickeln, im ersten Theile des Hauptgespräches p. 64 A — 69 E die hier gegebenen Grundlagen als Voraussetzung für die platonische Metaphysik eigenartig rekapitulirt. — —

Schärfer als diese Nebenfragen, welche ich in die antiquarischen Indicien des Dialoges nicht weiter verfolge, will ich den Kern der Sache, aus und um welchen alles Andere erwächst, herausstellen. — Dass Lust und Schmerz, ferner das Selbstgefühl uneingeschränkter Macht und schmählich erduldete Misshandlung, einen Gegensatz zu einander bilden, innerhalb dessen sich alle Menschen unweigerlich für das erste Glied entscheiden müssen, lehrt die Erfahrung, über welche hinaus es keine Berufung giebt. Die Erfahrung aber ist ein unmittelbares Innesein, d. h. sie ist mit unserem Wesen gegeben, das wir als ausnahmslos sich selbst gleich und als die allen gemeinsame Grundlage voraussetzen. Hierauf allein gründet sich die Anerkennung, welche unsere Urtheile im Einzelnen beanspruchen und finden, der Werth des vorausschauenden bewussten Wissens. Auf diesem Boden der sinnlichen Gewissheit bewegt sich nun in ungetrübtem Selbstvertrauen die Sophistik, überhaupt die natürlich erwachsende sinnlich-egoistische Lebensanschauung der Menschen.

Der sinnlichen Erfahrung setzt sich indessen eine zweite entgegen, die ihr widerspricht, dem sinnlichen Wesen ein geistiges, das ebenfalls ausnahmslos sich selbst gleich und allen gemein sein will. Sie legt dem Menschen „Rücksichten“ auf, welchen er um keinen Preis sich entziehen soll. Auch die zweite geistige Erfahrung nämlich umschliesst einen Gegensatz, den Gegensatz des Guten und Bösen; und wiederum müssen sich alle, welche denselben in deutlicher Klarheit empfinden, unweigerlich für das erste Glied, für das Gute, entscheiden. Das ist freilich in Wirklichkeit solange noch nicht der Fall, als die zuerst entwickelte sinnliche

Erfahrung den Menschen betäubt und völlig umfangen hält. Das neben dem sinnlichen stets zwar vorhandene geistige Innesein wird also von jenem anfangs auf die dunkle Empfindung eines inneren Widerspruches herabgesetzt und so der wahrhaft menschliche Wille vollkommen überwuchert; ja er kann im Menschen, der sich in sein bewusstes Wissen fest einspinnt, so wie bei Kallikles, (fast) ganz ersticken. Nicht in dem Thiere. Der unbewusste Instinkt ist der unfehlbare Ausgleich zwischen den momentanen und individuellen und zwischen den Gattungs-Impulsen des Thieres. Die ersteren gehören seiner zeitlichen und sinnlichen, die letzteren sozusagen seiner ewigen Natur an.

Auf seiner Doppelnatur beruht der schwere Kampf, welcher den Menschen zerreisst; und auf ihrer Entfaltung beruhen die wahrhaft geschichtlichen Krisen, in welchen der innere Gegensatz zur hellen Flamme wird. Bereits der älteste Religionsschöpfer, von welchem wir wissen, Zarathustra unterscheidet „zwei Denkungsarten (mainis) oder Weisheiten (khratus); sie heissen die erste und die letzte, d. i. die göttliche und die menschliche Weisheit, die Urintelligenz und die durch Erfahrung erworbene. Diese Unterscheidung finden wir noch in den späteren Pârsibüchern. Die erste heisst âçnô-khratu Urweisheit, die zweite gaoshô-çrûtakhratu, die durchs Ohr vernommene Weisheit“ [1]). Damit ist aber weiter sofort der Unterschied eines erstrebten ewigen wahren Seins, als des Gegenstandes der inneren Erfahrung, zu einem wechselnden Scheine oder Nichtsein gegeben, den die bethörende und lügenhafte sinnliche Erfahrung hervorruft. Dieser Gegensatz hat aller Orten hervortreten müssen. Er ist keineswegs als eine zufällige historische Bildung zu kennzeichen, welche etwa in Griechenland oder Indien entsprossen wäre, sondern als der Keim ewiger, dem Wesen der Sache nach nothwendiger Gedanken, das Ur-Problem der Wahrheit. Auch Zarathustra hat nicht nur Platons

---

[1]) Haug, die Gâtâ's des Zarathustra Bd. II, S. 254. — Soweit meine Einsicht hier reden darf, rückt dieser grosse Forscher Z. mit vollem Rechte in eine frühe Vorzeit hinauf. Z. ist wohl älter als Amenophis IV, wenn von diesem gewiss nicht ursprünglichen Geiste in unserem Zusammenhange überhaupt die Rede sein dürfte.

ἐπιστήμη ἐνοῦσα (s. diese Ztschrft. B. VII S. 7) — er unterscheidet auch weiter ganz im Einklang mit diesem Griechen zwischen dem Sein und dem Nichtsein. „Das Sein ist das Leben (ahu), die Wirklichkeit und Wahrheit (asha) und das Gute; das Nichtsein der Tod, der Schein, die Lüge (drukhs) und das Böse. Aus ihrem Zusammenwirken ist die ganze Welt, die körperliche wie die geistige, hervorgegangen. Die Macht beider erstreckt sich somit nicht blos auf die äussere Welt, sondern auch auf die Gedanken, Worte und Thaten der Menschen.“ [2])

Wie diese Doppelnatur des Menschen sich aus dem Gegensatze eines ewigen Wesens der Seele zu ihrer gegenwärtigen Bedingtheit durch den Leib und die wechselnden irdischen Zustände näher verstehen lässt, danach hat nun der Ernst des Wahrheitsstrebens seit Anbeginn ringen müssen. Er ist einstimmig zu der Erkenntniss geführt worden, dass die Aussprüche der sinnlichen Erfahrung einer augenblicklichen Lage der Dinge gerecht werden und dem Momente gehören. Festgehalten aber und rücksichtslos zur Richtschnur des ganzen Lebens genommen, spinnen Lust und Selbstgefühl den Menschen in eine Lügenwelt ein, welche die Seele im Widerspruch mit sich selbst verkümmern lässt (S. 157). So ist die in unserem Dialoge umrissene sokratisch-platonische Grundanschauung, welche den Gegensatz bis auf die Wurzel hin auseinanderlegt, die reife Frucht des vom Mythos sich läuternden griechischen Geistes. Weltgeschichtlich aber bildet dieselbe das nächste Seitenstück zu der Aufrüttelung und dem endlichen vollen Erwachen des Geistes, welches in Israel durch die Propheten und Jesus sich vollzogen hat, worauf ich in dieser Zeitschrift Bd. VII S. 20 schon hingedeutet habe.

Beide Schöpfungen finden in der rein geistigen Gewissheit eines über das irdische hinausliegenden ewigen Lebens, namentlich aber in der mit dieser Gewissheit gegebenen Willensrichtung, welche das irdische Leben bestimmt, den Schlussstein der lange gesuchten, die Seele sättigenden Wahrheit; und beide haben die, wie ge-

---

[2]) A. a. O. S. 253f. — Ich selbst habe die „Urweisheit“ in meinem Abriss Bd. II, S. 177ff. und darauf in meiner Logik und Wissenschaftslehre des Näheren gekennzeichnet.

sagt, auch sonst überall hervorbrechende Uranschauung des Geistes aus den Verschlingungen und Verzerrungen der sinnlich-mythischen Phantasie herauszuscheiden und frei für sich hinzustellen vermocht, in welche sie bei ihrem Aufdämmern zuerst sich niederschlägt. So sind sie die Grundlage des geistigen Lebens für die späteren Völker der Weltgeschichte geworden. Der Prophetismus entschlug sich der äusseren Wunder und der phantastischen Zukunftsschau, von welchen er ausging, in gleichem Grade, als ihm die innere Offenbarung des göttlichen Gesetzes heller aufleuchtete. Damit vertrocknete diese äussere Schale von selbst und sie wird eigentlich schon von Jeremias vollkommen abgesprengt. Bei Plato aber zeigt sich die dogmatische Abirrung der vorsokratischen Speculation überwunden, welche auch den unsinnlichen Gehalt der mythischen Schau von dem bewussten Leben abdrängen oder ihn ganz in Verstandeserkenntniss aufzehren wollte[3]). Er weiss es, dass der werthvollste Theil der ewigen Wahrheit nothwendig ins Unbestimmte verklingt (p. 512 E) und wird nicht müde, den symbolischen Charakter seiner Bezeichnungen für denselben, auch seiner sichersten Behauptungen über die letzten Dinge, zu betonen (p. 509 A, 527 A, 506 A). Und wie die Abirrung ins Phantastische, so ist auch diejenige ins Rituelle und Mönchisch-Asketische hinein bei den reifsten Schöpfungen beider Völker ganz fortgeblieben. Nur die das innere Leben erstickende Wucherung des sinnlichen Egoismus ist hier wie dort zuerst schlagend aufgewiesen und dann durch die unmittelbare Schau unseres wahren Wesens zerschnitten. Die Welt und ihre Lust muss hingeben, wer aus Gott lebt, und alle Leiden der Zeitlichkeit ruhig über sich nehmen. Οὐδὲν γὰρ δεινὸν πείσει, ἐὰν τῷ ὄντι ᾖς καλὸς κἀγαθός (p. 427 D).

Der Unterschied beider Bildungen aber beruht wiederum auf der Verschiedenheit des Volksthumes und damit wesentlich auch auf der je verschiedene Stellung der eigentlich schöpferischen Mächte innerhalb desselben. Durch ihre im Volksthume angelegte directe Verknüpfung mit der Jahwe-Lehre gewinnt die Schau des Propheten sofort religiösen Charakter und den höchsten Schwung.

[3]) Vergl. zur weiteren Aufklärung meine Logik und Wissenschaftslehre S. 167.

Andererseits trägt sie als eine an das ganze Volk gerichtete Mahnung je eine bestimmte historische Prägung; die innere Erleuchtung setzt sich in Ermahnungen, später in Vorschriften und Normen um, deren Befolgung die von Anbeginn Erwählten ihrer ewigen Bestimmung theilhaftig und würdig mache. Dem griechischen Ringer dagegen verwehrt es der im Volksgeiste lebende Mythos, dass er, sofort die letzten Tiefen erreichend, die ethischen Regungen direct aus ihrer einheitlichen metaphysischen Quelle begreift. Zudem wendet er sich, darin dem Evangelium vergleichbar, zunächst an den einzelnen bürgerlichen Menschen. In dem nüchternen Bemühen, die wesentlichen Strebungen zuerst als solche nackt zur Anschauung und damit zur Anerkennung zu bringen, tritt aber an Stelle des prophetischen Schwunges die logische Thätigkeit hervor, welche zergliedernd und konstruirend aus dem erfahrungsmässigen Thun der Menschen eben die wesentlichen Triebe abscheidet und ihre innere Zusammengehörigkeit aufweist. Diese auf mancherlei Umwegen erreichte abstracte Wahrheit ist nun zwar einerseits allgemein; sicherlich aber ist sie andrerseits für die im gewöhnlichen Leben entwickelten geistigen Organe nicht fasslich und wenig wirksam. So hat sich aus der Gesammtthat Israels geschichtlich die Kirche niedergeschlagen, welche, sich direct an die Persönlichkeit richtend, die Völker bindet und lehrt. Socrates-Plato dagegen ist der Eckstein des nach Klarheit über sich ringenden denkenden Geistes geworden. Bei beiden Völkern aber ist an die Stelle der These des Orientalismus: unser Wissen ist absolut und grenzenlos vielmehr die occidentale These getreten: die Erkenntniss der Wahrheit ist approximativ und an undurchbrechbare Schranken gebunden. Dort überwiegt das phantastische Element, hier liegt mindestens die Gefahr vor, dass das logische Element sich ungebührlich erweitere und zu verselbständigen suche[4]). —

---

[4]) Ich rede hier nur von dem Herrlichsten, was dem Geiste entsprungen, nicht von dem Stoffe, der fremd und fremder sofort sich ihm wieder andrängen musste; von der ἐπιστήμη, nicht von den Bildungen des Traditionalismus. — Dass übrigens grade die orientalische These, wo sie umschlug, die empfindlichere Abschwächung und wohl gradezu einen thatenlosen Nihilismus ergeben musste, liegt auf der Hand.

Der Nachweis, wie sich die schöpferische Thätigkeit des Propheten des Näheren gestalte, bleibt dieser Arbeit fern; wohl aber muss sie das Wesen des logischen Denkens noch näher erörtern. Denn nicht sowohl die sachliche Schwierigkeit der Probleme, als vielmehr seine Form, sein eigenartiger logischer Charakter bewirkt es, dass unser Dialog bisher nicht genügend gewürdigt ist. Um seinem Zusammenhange zu folgen, muss sich nämlich der Leser zunächst der Forderungen und der Methoden der Logik völlig mächtig erweisen, die hier doch nur implicite durch das Verfahren selbst, zum Theil aber in episodischen Darlegungen seiner Grundimpulse entwickelt werden, welche einerseits den sachlichen Gedankengang wiederholt unterbrechen, und andrerseits ihre volle Tragweite erst dem zusammenfassenden Auge des Kenners erschliessen können. Auch abgesehen aber von dem für den Ungeübten nicht sofort durchsichtigen Verfahren, welches die Bildung des Begriffes und der Beweis verlangen; von der damit geforderten Knappheit und Schärfe der Fragen und Antworten; den vielfach wechselnden Ansätzen und den damit gegebenen Wiederholungen; der Verwerthung scheinbar fernliegender Analogien; dem oft vorerst nur formalen logischen Zwange, welcher den Weg bricht — abgesehn, sage ich, von all' diesen elementaren logischen Schwierigkeiten, werden durch den Aufbau und den Gesammtcharakter des Ganzen an die Sammlung des Lesers noch weitere grosse Anforderungen gemacht, dessen Aufmerksamkeit überall haften bleibt und sich zertheilen muss. Dahin gehört, wenn wir von der breit hervortretenden persönlichen Färbung ganz absehen, schon die Einfalt und die oft behagliche Breite des an Neulinge in eminentem Sinne sich richtenden Gedankenganges. Wir Geübte von heute werden namentlich durch die Fülle der einen allgemeinen Satz verdeutlichenden Beispiele erdrückt und abgelenkt, die nur aus der Naivität eines versunkenen Weltalters richtig empfunden werden. Ferner die immer erneute Hervorhebung des formellen Gegensatzes zwischen dem springenden Gebahren und den spielerischen Künsten der sophistischen Rhetorik zu dem Ernste und der Consequenz der Vernunft, deren Untersuchungen nicht auf rechthaberischen Zank sondern auf sachliche Belehrung, nicht auf ein wechselndes sub-

jektives Belieben, sondern auf die Identität des Gegenstandes gerichtet sind (vergl. z. B. p. 461 D f., 490 E f., 500 B f.). Endlich aber müssen ja in einer Unterredung viele Begriffe nur ad hoc festgestellt werden; sie werden nicht nach allen Seiten, sondern nur nach derjenigen hin entwickelt, nach welcher sie den Gedankengang berühren, während sie sonst, und d. h. als Ganze, unaufgeklärt bleiben.

Da ich bei dem in dieser Zeitschrift mir zugemessenen Raume auf Elementares nicht eingehen kann, so muss ich für alle diese Dinge auf die genaue und sorgfältige Ueberschau des Dialoges verweisen, welche der nachfolgende Gedankengang bietet. Die scharfe Erfassung der Gliederung eines Ganzen bildet allemal die unerlässliche Vorbedingung für sein Verständniss. Eine solche verlangen ganz besonders historische Dokumente von so eminent weltgeschichtlichem Charakter, als er den Platonischen Dialogen eignet. Sind wir heut' im Einzelnen analytischer und im Ganzen systematischer geworden, so ist uns dafür die unmittelbare Spürkraft, der tief eindringende Blick in die letzten Grundlagen und den organischen Zusammenhang der Welt verloren gegangen, welcher sich in den einfachen Verhältnissen des griechischen Geisteslebens erhalten hatte und in Plato zur Vollendung gekommen war. Daher eben ist in seinen Dialogen das Sachliche und das Persönliche auch noch nicht auseinandergefallen. Das innige Wechselverhältniss beider ist es, was denselben den eigenartigen Charakter giebt.

Somit beschränkt sich die logische Aufgabe dieser Einleitung allein darauf, dem Leser die principielle Bedeutung des Werkes dadurch zu erschliessen, dass ich die letzten Wurzeln der logischen Methode im Wesen des sittlichen Geistes nachweise, und zwar unmittelbar aus dem Wortlaute unseres Dialoges. — Die innere Gewissheit nämlich, um welche sich wie um ihre Axe die sittliche Ueberzeugung dreht, hat neben ihrer praktischen zugleich eine theoretische Wirksamkeit, nach welcher sie nun eben das logische Denken hervorbringt. Denn die Logik ist keine besondere Erfindung und sie ist weder das Erste noch auch das Letzte in unserem Geistesleben. Sie hat vielmehr eine m i t t l e r e Stellung. Auf der einen Seite von ihr steht (vergl. S. 157 f.) der unbewusste Instinct des

Geistes, welcher den Menschen auf seinen nächsten Wegen zwar richtig führt, aber als ein dunkles Gefühl ohne Bewusstsein der Gründe im Conflicte mit anderen Stimmen rathlos versagt; auf der anderen aber jenes freudige Gottvertrauen, das mitten im feindlichen Getriebe der Welt seiner selbst als der ewigen Wahrheit auch ohne äussere Bewährung unbeugsam gewiss geworden ist. Da nämlich, wo die Widerstände sich fühlbar machen, welche den Instinct verwirren, macht der kräftige Geist in sich Halt und sammelt sich zu bewussten Behauptungen über sein eigenes Wesen. Indem er aber diese Selbst-Behauptung festhält und durchsetzt, wird die unklar wogende Phantasie, die ihn verführen wollte, durchrissen: der Gedankengang betritt, indem sich die unmittelbare Stimme der Wahrheit von den drückenden Gegeninstanzen der Scheinwelt befreit, die Bahnen der Logik, die ja zu deutsch die Vernunft heisst. — Freilich werden die im sittlichen Kampfe zuerst entwickelten Formen des consequenten Denkens dann hinterher auch leicht an sinnliche Voraussetzungen geheftet. So kann die empirische Forschung, die sich derselben bedient, ihrer Mutter vergessen. Die bewusste Erkenntniss, des Menschen allerhöchste Kraft, muss ihm aber zum Fallstrick gereichen, wenn sie die unfassbare Wurzel der Vernunftthätigkeit selbst den logischen Formen unterwerfen will. Das ist der Fall der modernen Geistesrichtung, welche alles von der Logik abhängig machen möchte. Statt Gutes, die sinnlichen Güter, dem Besseren nachzustellen und ev. ihm zu opfern, wie die Wahrheit es fordert, hat man an jene sein Herz gehängt und so das mächtigste Werkzeug, das die Wahrheit selber geschaffen hat, gegen sie zu kehren und zu verfälschen, ja es im Bereich einer wechselnden ἐμπειρία ganz untergehen zu lassen gesucht[5]). Die „Aufklärung" ist aus jener mittleren Stellung herausgetreten und zur Herrin geworden. Sie hat damit ihr prius, das Persönliche, gründlich zerfressen und jenes freudige Gottvertrauen zum Gespötte und zum Gelächter der Thoren gemacht. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass Goethe von sich rühmt, er habe nie über das Denken gedacht.

[5]) Vergl. meine Logik und Wissenschaftslehre § 6.

Der überredenden Kraft der sinnlichen Güter, sagten wir (S. 157), setze sich eine zweite ursprüngliche Erfahrung entgegen, welche, wie jene, auf Intuition beruht. Da aber die zuerst erwachsene sinnliche Gewissheit den Menschen ganz in Beschlag nimmt und fortreisst, so könne deren Stimme anfangs nur als ein Zwiespalt vernehmbar werden, welcher in unserm Thun mehr oder weniger dunkel empfunden wird. Sobald sich also die thierische Natur soweit befriedigt und damit abgeschwächt hat, dass ihr Gegensatz gegen die Forderungen des sittlichen Geistes überhaupt schon fühlbar wird, so tritt als eine erste negative Erscheinung desselben die Scham auf, welche unweigerlich aus dem Lebensgrunde des eigenen Seins hervorsteigt. Dieses Gefühl eines inneren Widerspruches bildet das Letzte, unmittelbar Gegebene, worauf in unserem Dialoge der Gedankengang überall zurück- und von welchem er vorwärtsgeht. Daher sucht Socrates zuerst die Aeusserung der Scham zur Beachtung zu bringen und keine persönliche Scheu kann ihn davon zurückhalten (p. 463 A, 494 C). Der erlebte innere Widerspruch ist die letzte Quelle der Wahrheit (p. 508 B C, 522 D); die gewaltsame Verleugnung dieser inneren Stimme (p. 482 E μὴ τολμᾷ λέγειν), die Wendungen und Drehungen der inneren Verlogenheit aber Quell alles Uebels (p. 509 C). Sie erwecken nicht Nacheiferung, sondern das höchste Erbarmen (p. 469 A). Denn allerdings versuchen die Gegner in alle Wege die *αἰσχύνη* abzuschwächen und zu discreditiren (p. 461 B, 482 D f., p. 487 A f., E, 489 A, besonders 492 A), während sie selbst doch an sie appelliren müssen (p. 489 C, 494 E).

Die in der Scham empfundene Verleugnung einer schuldigen Rücksicht verlangt nun, zum Bewusstsein gekommen, die Auseinanderlegung der verschlungenen Gegensätze (διελεῖν). Dies ist die erste eigentlich theoretische Thätigkeit, welche, wie der folgende Gedankengang durch den ganzen Dialog hin zeigt, das Denken zu üben hat. Am Gröbern beginnend, strebt diese Scheidekunst zu den elementaren Begriffen hin. Damit aber tritt aus der Meinung und der Willkür der Menschen, welche an der sinnlichen Erfahrung hängt, das sich klärende Gute hervor, der wahrhaft menschliche Wille, der uns die Rücksichten auferlegt (Einl. S. 158. Vergl. z. B.

consequenzen, ohne Blick auf die Folgen und den Zusammenhang des Einzelnen. Etwelche Regungen des Gewissens aber betäubt der berauschende Strom der Rhetorik, welche mit Beispielen statt Gründen operirt und die Zustimmung der Anwesenden durch Erregung von Gelächter oder eines Gruselns gewinnt. Sie ist die Erweiterung und Beschönigung des natürlich erwachsenden Egoismus. Daher aber nun trägt Kallikles eine vornehme Verachtung seiner Gegnerin, der Philosophie, zur Schau, welche mit unwichtigen Kleinigkeiten sich abgebe (p. 484 Cff.). Ihr nämlich wird der kleinste Unterschied wichtig, weil sie sich vor den Widersprüchen nicht fürchtet. Keine Forschung ist ihr zu verwickelt und schwer, weil das nie nachlassende Vertrauen auf die eine mit sich selbst einstimmige Wahrheit sie die schwierigen und unzugänglichen Stellen durch die offen liegenden einfachen Fälle aufhellen lehrt und durch die Consequenzen, welche sich aus den letzteren ergeben. Dieses Verfahren der τέχνη kann für den Sophisten nur ein verfängliches und plebejisches Aufjagen von Widersprüchen bedeuten (p. 482 E), ein Herumtappen in albernen Kleinigkeiten (p. 497 C), die wahre ἀτοπία und δημηγορία (p. 494 C, 482 C). Polos nennt das absichtliche Aufspüren von Widersprüchen die höchste Unbildung (p. 461 C).

Indessen auch der Sophist ist ein menschliches Wesen. Kallikles erkennt den Satz des Widerspruches gelegentlich auch für sich als bindend an (p. 495 A), der doch die Anforderung zur strengen Aufmerksamkeit auf den eigenen Gedankengang (p. 495 D f.) und zur Widerspruchslosigkeit desselben schon einschliesst (p. 497 D). Οἶσθα, ἀλλὰ ἀκκίζει darf ihm Socrates zurufen (p. 497 A). Und so fühlt er sich überall durch die aufgewiesenen Widersprüche auf das höchste geniert (p. 490), deren Macht er sich nicht entziehen kann (p. 499 B). Endlich verstummt er vor ihnen und verweigert die Fortsetzung des Gespräches (p. 505 C ff.); ja er muss es während Socrates' letzter Rede durch (schweigende) Zustimmung anerkennen, dass die von ihm verpönten früheren Zugeständnisse sich als berechtigt und fruchtbar bewährt haben (p. 508 BC). Nur die Macht des in ihm wirksamen Demos, dem er bedingungslos verfallen ist, erklärt es, dass er gegen sein eigenes

besseres Wissen sich steift (p. 513 C). Das aber heisst: die Lüge selbst muss am Ende für die Wahrheit Zeugniss ablegen!

Der Gedankengang des Gorgias.

Die Einleitung p. 447—448 B

führt in Kürze die Theilnehmer der Unterredung und die augenblickliche Situation vor Augen; so jedoch, dass die Scenerie im Einzelnen zu erschliessen bleibt. — Socrates und sein schwärmerischer Verehrer Chairephon haben die grosse Prunkrede, welche Gorgias soeben gehalten hat, versäumt. Sie werden von Kallikles, bei dem Gorgias wohnt, vor dessen Hause scherzend empfangen (vor das er getreten ist, wohl um einen Augenblick Luft zu schöpfen). Als er Socrates' Absicht erfährt, Gorgias zu hören, fordert er sie auf, ins Haus zu treten, da Gorgias seinen Wünschen gewiss willfahren werde. [Sie treten in das von Zuhörern erfüllte Haus (pp. 447 C, 455 C D, 458 B C, 473 E, 487 B, 490 B, 505 D, 508 B) und] Socrates richtet durch Chairephon an Gorgias die Frage, wer Gorgias sei. Vorschnell tritt jedoch an Stelle des ermüdeten Rhetors (pp. 448 B, 458 B ff.) dessen Schüler und Reisebegleiter Polos in das Gespräch ein.

Ausführung p. 448 B — 527 A.

A. Erster Theil: Kritik der Rhetorik. Ihrem Wesen nach ist sie die Erweiterung und Beschönigung der natürlich erwachsenden sinnlich-egoistischen Lebensauffassung p. 448 B — p. 481 B.

I. Zergliederung der Ansicht des Gorgias p. 444 B — 461 B.

1. Die Rhetorik erweist sich zunächst nicht als ein Wissen bestimmter Objekte (τέχνη), sondern als eine Methode des Ueberzeugens (πείθειν τὰ πλήθη) p. 448 B — 453 A.

a. Polos beantwortet Chairephons Frage nach der τέχνη, welche Gorgias übe, mit einem prunkvollen (vielleicht nicht wörtlichen) Citate aus einer eigenen Schrift (vgl. p. 462 B), das sie schlechthin als schönste preist. Um spielerischem Wortgefecht zu entgehen, richtet daher Socrates selbst dieselbe Frage an Gorgias selbst p. 448 B — 449 A.

b. Gorgias nennt als seine Kunst, die er auch andere lehre, die Rhetorik. Dazu ermahnt, verspricht er in möglichster Kürze zu antworten p. 449 A — C.

c. Ihren Inhalt bildeten Reden. Reden aber haben je ein besonderes Objekt — so muss die Rhetorik das, worüber sie reden lehrt, auch richtig erkennen lehren p. 449 D — E.

d. Die Arzenei-, Turn-, Mal-, Bilhauerkunst u. s. w. lehren nun auch ihren Gegenstand je richtig erkennen und über ihn reden. Da sie aber zumeist in praktischen Handgriffen bestehen, würden sie von der Rhetorik, welche sich lediglich in Reden bewegt, noch verschieden sein können p. 450 A — D.

e. Jedoch auch rein theoretische Künste, wie die Mathematik, sind von der Rhetorik verschieden. Was also bildet deren besonderes Objekt? p. 450 D — 451 D.

f. Lobende Prädikate, welche zudem auch andere Künste für sich in Anspruch nehmen, bestimmen es nicht; ein ausschliesslich der Rhetorik zugehöriger Gegenstand aber lässt sich nicht finden. So ist sie nach Gorgias das grösseste Gut als die allgemeine Fähigkeit, Bürgerversammlungen zu überzeugen p. 451 D — 453 A.

2. Die Arten der Ueberzeugung: Meinen und Wissen. Ihr Verhältniss zum Volksbeschlusse p. 453 A — 457 C.

a. Eine wirklich um der Erkenntniss willen geführte Untersuchung darf nicht Ahnungen für Erkenntnisse gelten lassen p. 453 A — C und muss in lückenloser Continuität um ihrer selbst willen geführt werden p. 454 B C.

b. Nun bewirkt nicht die Rhetorik allein Ueberzeugung, sondern jeder, der lehrt, erweckt Ueberzeugung wie z. B. der Arithmethiker p. 453 C — 454 A.

c. Die besondere Art und den besonderen Gegenstand aber in der und an welchem die Rhetorik Ueberzeugung weckt, bestimmt jetzt Gorgias äusserlich damit, dass sie in Volksversammlungen ihre Stelle habe, und zwar in solchen, welche über Recht und Unrecht berathen. So hat er nachträglich auch das der Rhetorik eigenthümliche Objekt genannt p. 454 A B.

d. Socrates hebt den hierbei nicht beachteten Unterschied von Lehre und Meinung (μάθησις καὶ πίστις) hervor. Letztere kann

wahr und auch falsch sein, erstere nicht; es sind dies folglich zwei verschiedene Arten der Ueberzeugung p. 454 C—E.

e. Die Rhetorik aber bewirkt klärlich ein Meinen ohne Wissen über das Gerechte und Ungerechte, nicht ein Wissen durch Lehre, das sich ja auch in kurzer Zeit einer Volksmenge nicht geben liesse p. 454 E — 455 A.

f. Folglich müsste bei jeder Wahl und jeder wichtigen Unternehmung der Fachmann zu Rathe gezogen werden, nicht der Rhetor. Zeigen nun die Thatsachen davon das Gegentheil, so erscheint die Macht der Rhetorik dämonisch p. 455 A — 456 C.

g. Ferner gesteht Gorgias zu, dass die Rhetorik als eine Kampfeskunst einen Missbrauch zulasse, der aber nicht dem Lehrer zur Last fallen soll noch auch der Kunst selbst p. 456 C — 457 C.

3. Aufdeckung des Kernes von Gorgias' Ansicht und der Widersprüche, welche sie einschliesst p. 457 C — 461 B.

a. Die letzte Einschränkung weist auf Widersprüche in Gorgias' Ansicht hin. Ehe Sokrates sie aufdeckt, betont er, die früheren allgemeinen methodischen Bemerkungen ergänzend (A I, 2 a), nochmals den Unterschied rechthaberischen Zankes und sachlicher Belehrung. Nur wenn Gorgias, wie er selbst, die letztere erstrebe, könne er die Unterredung fortsetzen. Das Auditorium verlangt, befragt, stürmisch, dass dies geschehe p. 457 C — 458 E.

b. Wenn der Rhetor Volksmengen, d. h. Unwissende, in allen Dingen mehr als der Fachmann überzeugt, der Unwissende unter Unwissenden also überzeugungskräftiger ist als der Wissende: so kann das nur durch künstliche Mittel erreicht werden, welche den Schein erregen, als ob er mehr verstünde als der Wissende (μηχανὴν δέ τινα πειθοῦς εὑρηκέναι, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδότων) p. 458 E — 459 C.

c. Danach würde der künftige Rhetor als solcher das Gerechte und Ungerechte, Hässliche und Schöne überhaupt nicht zu kennen brauchen (vergl. A I, 1 f). Musste er nun trotzdem nothwendig davon ein Wissen haben, ehe er die Rhetorik betreibt (A I, 2 c), so muss er dasselbe, sei es von Gorgias, sei es anders woher, vorher durch Lehre erworben haben p. 459 C — 460 A.

d. Hat er aber das Gerechte gelernt, so muss er — wie

den Zimmermann, den Arzt je ihre Erkenntniss dazu macht, was sie sind — auch gerecht sein. Handelt er aber gerecht, will er wenigstens so handeln, so wäre der zugestandene Missbrauch der Rhetorik (A I, 2, c) unmöglich. Wenn das Objekt der Rhetorik das Recht und Unrecht ist, so könnte sie selbst niemals etwas Unrechtes sein p. 460 B — 461 B.

II. Socrates legt seinerseits gegen Polos Begriff und Werth der Rhetorik dar p. 461 B — 481 B.

1. Socrates' allgemeine Ansicht von der Rhetorik p. 461 B—466 A.

a. Für Gorgias, welcher verblüfft verstummt, tritt dreist Polos ein und weist Socrates über seine alberne Gewohnheit zurecht, absichtlich Widersprüche aufzuspüren. Socrates ist bereit, fälschlich ihm etwa Zugestandenes zurücknehmen zu lassen, falls Polos der Makrologie entsage und auf eine sachliche Untersuchung hinaus wolle p. 461 B — 462 B.

b. Auf Polos' ungeschickte Fragen, die ein wiederholtes Eintreten des Gorgias veranlassen, erklärt er zunächst die Rhetorik für gar keine Erkenntniss (τέχνη), sondern für eine blosse Fertigkeit, Wohlgefallen und Lust zu erregen. Sie sei die (subjektive) Bethätigung einer dreisten Seele, die je das Richtige zu treffen und instinctiv mit den Menschen umzugehen verstehe (φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις). Schmeichlerische Lusterregung sei die Gattung, zu der sie, das Schattenbild der Staatskunst, als ein Theil gehöre p. 462 B — 463 E.

c. Gegen Gorgias legt er sodann seine Ansicht in ausführlichem Umrisse dar. — Leib und Seele zeigen ein wirkliches und ein nur scheinbares Wohlbefinden. Das wahre Beste der Seele hat die Politik in Gesetzgebung und Rechtsausübung im Auge; ihnen entsprechen rücksichtlich des Leibes die Gymnastik und die Heilkunst. Von dem wahren Besten aber gewinnt die schmeichlerische Lusterregung nur einen sinnlichen Schimmer (αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω, ἀλλὰ στοχασαμένη) und belauert und betrügt so die Unvernunft, indem sie, in jene vier sich verkleidend, an Stelle des Besten je das momentan Lustvollste unterschiebt. So verkleidet sich die Kochkunst in die Heilkunst und wird von Kindern dieser weit vorgezogen, weil sie schmeichlerisch τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ

βελτίστου; die Putzsucht in die Gymnastik; die Sophistik in die Gesetzgebung; die Rhetorik in die Rechtsausübung. Wo nun die Seele nicht die Oberherrschaft über den Leib führt, sondern der Leib das Urtheil fällt: da vermischen sich Kochkunst und Heilkunst unkenntlich unter einander, welchen in der Seele Rhetorik und Rechtsausübung entsprechen p. 463 E — 466 A.

2. Zergliederung der für die Beurtheilung des menschlichen Handelns grundlegenden Begriffe: α) Wille und Belieben oder Zweck und zufällige Thätigkeit, β) Macht und Willkür, γ) Achtung, resp. Glück, und Gerechtigkeit p. 466 A — 470 E.

a. Dieser Ansicht widersprechen nach Polos die Thatsachen. Werden wirklich, so fragt er, die guten Rhetoren als Schmeichler für nichts geachtet? Sie werden gar nicht geachtet! (γ) Haben sie denn nicht die grösseste Macht? Sie haben gar keine Macht, wenn anders Macht für den, der sie hat, etwas Gutes ist! (β) Aber sie töten doch, wen sie wollen, confisciren, verbannen? Sie thun nie was sie wollen, sondern ihr Thun folgt einem vernunftlosen Belieben, das ihnen selbst zum Unheile ausschlägt! (α) p. 466 A bis 467 A.

b. α) Wille und Belieben nämlich sind sehr von einander verschieden. Wille geht auf den Zweck, während die jedesmal ausgeführte Handlung die (zufälligen) Mittel zu dessen Verwirklichung herstellt. Der Kranke z. B. will durch schmerzende Tränke gesunden. Der Zweck nun, ein erstrebter Zustand, ist gut; das Gegentheil desselben ist schlecht; die Handlungen und die Sachen als solche, weil sie an sich selbst nicht gewollt werden, sind indifferent. Denn nur das Gute wollen wir, nicht das Schlechte oder das Indifferente. Wer also tötet, vertreibt, confiscirt, thut es nicht ohne Weiteres, sondern weil es nach seiner Meinung für ihn gut sei. Wäre es dennoch schlecht für ihn, so thut er zwar was er meint und was seiner Willkür beliebt, nicht aber was er will p. 467 A — 468 D.

c. β) Ein solcher hat auch keine Macht, da Macht für ihn selbst etwas Gutes sein sollte; statt beneidenswerth ist schrankenlose Willkür vielmehr unselig und bejammernswerth. Unrecht thun ist das grösseste Uebel, ein grösseres als Unrecht leiden. Denn

rücksichtslose Befriedigung blinder Triebe findet allgemein Tadel und hat zur Folge die Strafe, d. h. nicht ein Gut, sondern vielmehr ein Uebel p. 468 D — 470 A.

d. γ) Gut aber [und weil Achtung erweckend auch Glück verleihend [1])] ist allein die gerechte That. Nur die Erziehung und die Gerechtigkeit schafft die Glückseligkeit p. 470 B — E.

3. Indirecter Nachweis der allgemeinen Würdigung der Gerechtigkeit aus ihrem ästhetischen Charakter. Methodologisches p. 471 A — 477 A.

a. Diese Behauptung meint Polos mit dem Hinweis auf die Erfahrung zu widerlegen, den höchst ungerechten Tyrannen Archelaos nämlich, der allgemein für sehr glücklich gelte. Nur Socrates wolle dies wider besseres Wissen nicht zugeben p. 471 A — 471 E.

b. Eine Beweisführung durch Berufung auf Zeugen, wie sie in den Gerichtshöfen üblich ist, erklärt jedoch Socrates für eine rhetorische, die zur Ermittelung der Wahrheit nichts austrägt. Ihr stellt er als seine Methode die in der eignen inneren Zustimmung hervortretende Wahrheit seiner Behauptungen entgegen, welcher auch der Andre, an den sie sich richte, sofort zustimmen müsse. Er will diese Methode an der vorliegenden wichtigsten aller Fragen erproben p. 471 E — 472 D.

c. Polos nun meint, der Ungerechte sei glücklich, es sei denn, dass ihn die Strafe treffe; Unrecht leiden sei jedenfalls schlimmer als Unrecht thun. Nach Socrates dagegen ist der Ungerechte in jedem Falle unselig, unseliger wenn er ungestraft bleibt, weniger unselig wenn ihn die Strafe trifft; Unrecht thun ist schlimmer als Unrecht leiden p. 472 D — 473 B.

d. Durch die Schilderung der Marter der Strafe den Gegner gruselig zu machen und seine Behauptungen zu verlachen ist ebensowenig eine Widerlegung wie Zeugen oder die Zustimmung der Anwesenden, bevor dieselben, den Forderungen von Socrates' Methode entsprechend, seiner Darlegung gelauscht haben (ἐγὼ γὰρ ὧν ἂν λέγω ἕνα μὲν παρασχέσθαι μάρτυρα ἐπίσταμαι, αὐτὸν πρὸς ὃν ἂν μοι ὁ λόγος ᾖ, τοὺς δὲ πολλοὺς ἐῶ χαίρειν) p. 473 B — 474 B.

e) Polos gesteht nun zunächst zu, dass Unrechtthun, obzwar nützlicher [nach ihrem ästhetischen Eindruck] doch hässlicher sei

als Unrecht leiden, indem er der allgemeinen Empfindung unmittelbar folgt (ὑπὸ μὲν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ σοῦ ὡμολογεῖτο)[1]). Die ebenfalls im Volksbewusstsein lebende Gleichstellung von Nützlich resp. Gut und Schön und von Schädlich resp. Schlecht und Hässlich lehnt er dagegen als eine verfängliche Folgerung ab p. 474 C — D.

f. Rücksichtlich des Schönen jedoch giebt er weiter zu, es sei entweder um eines Nutzens oder um der Lust des Anblickes willen oder aus beiden Gründen schön; umgekehrt stehe es mit dem Hässlichen. Nach diesem Massstabe vergleichen wir die Schönheit oder Hässlichkeit verschiedener Gegenstände p. 474 D — 475 B.

g. War nun das Unrechtthun hässlicher als Unrechtleiden, so muss ersteres das letztere nach diesem Zugeständnisse, sei es durch Unlust, sei es durch einen Schaden oder durch beides, überbieten. Durch Unlust und Schmerz überbietet Unrechtthun das Unrechtleiden nicht; folglich auch nicht durch beides; folglich durch einen Schaden. Ist es aber schädlicher als das Unrechtleiden, so wird es Niemand dem letzteren vorziehen. Indem Polus dies zuzugestehen gezwungen ist, hat sich Socrates' Methode und seine Voraussage zum ersten Male bewährt p. 475 B — 476 A.

h. Ist danach weiter umgekehrt alles Gerechte schön; und erleidet zweitens ein Leidender immer genau das, was ein Thuender thut: so erleidet ein Gestrafter Gerechtes, wenn man gerecht straft. Wenn aber Gerechtes, dann Schönes — d. h. nach dem Früheren Lustvolles oder doch Nützliches: die Strafe ist nützlich p. 476 A bis 477 A.

4. Die Gerechtigkeit ist nach der gewonnenen Grundanschauung das Glück der Seele. Endgiltige Beurtheilung der Rhetorik p. 477 A — 481 B.

a. Gerechte Strafe nützt der Seele, indem sie sie von dem grössesten Uebel befreit. Vermögen nämlich Körper und Seele des Menschen lassen drei Schlechtigkeiten zu: Armuth, Krankheit, Ungerechtigkeit. Von diesen ist die der Seele die hässlichste und daher schlechteste. Nicht zwar durch Körperschmerz, durch eine übermässige erstaunliche Schädigung übertrifft sie die anderen p. 477 A — 477 E.

b. Wie aber von der Armuth der Erwerb befreit, von der Krankheit die Heilkunst, so heilt die Rechtsausübung die Seele von Zügellosigkeit und Unrecht, indem ihr die Strafe, der Arzenei ähnlich, zwar nicht die grösseste Lust, wohl aber den grössesten Vortheil verschafft p. 477 E — 478 C.

c. Ist nun der glücklichste, wer nie krank war; der zweitglückliche, wer von seiner Krankeit geheilt wird: so lebt, wer straflos Unrecht übt wie Archelaos, am schlimmsten, da er das grösseste Uebel in sich zurückbehält p. 478 C — 479 A.

d. In Unwissenheit über das Wesen von Gesundheit und Tugend aber schaut die Menge wie die Kinder allein auf den Schmerz und sucht, blind gegen die Förderung, sich mit allen Mitteln der Strafe zu entziehen. Zu diesen Mitteln gehört die Rhetorik p. 479 A — C.

e. Es folgt: Unrechtthum ist das zweite, es straflos thun das erste und grösseste Uebel. Wer dagegen Unrecht leidet, ist weniger unglücklich p. 479 C — E.

f. So ist der Nutzen einer Redekunst, durch welche wir uns vertheidigen, nicht gross, da wir uns vor Unrecht hüten und nach einem Frevel selber aufs schnellste zum Arzt gehen sollten, — es sei denn, dass wir dieselbe umgekehrt zur verschärften Anklage unserer selbst und unserer Lieben verwenden wollten! Eher könnte man seinem Feinde, wenn es erlaubt wäre jemanden Uebles zu thun, in aller Weise behülflich sein, dass er durch sie straflos an anderen sein Unrecht übe; und zwar so lange wie möglich p. 480 A bis 481 B.

B. Zweiter Theil: Das sinnlich-natürliche und das philosophische Lebensideal p. 481 B — 527 A.

I. Entwickelung und Widerlegung von Kallikles sinnlich-natürlicher Lebensauffassung p. 481 B — 505 C.

1. Entwurf von Kallikles' Ansicht über φύσις[3]) und νόμος p. 481 B — 486 D.

a. Kallikles hält dies alles für Scherz, da ja sonst eine völlige Verkehrung unseres herkömmlichen Lebens behauptet sein würde p. 481 B — C.

b. Socrates bezeichnet in einem Gleichniss die Macht, welche

ihn und wiederum Kallikles beherrsche und die Kallikles der Vernunft verschliesst. Wie Kallikles den Demos der Athener und Demos, den Sohn des Pyrilampos, liebe, so liebe er die Philosophie und Alkibiades, den Sohn des Kleinias. Wie nun jener, so gewaltig er sei, doch den wechselnden Einflüsterungen und Wünschen seiner Lieblinge widerstandslos nachgeben müsse, solange dieselben bei ihren Wunderlichkeiten beharrten: so höre er jetzt von Socrates entsprechende Wunderdinge, welche dessen Geliebte, die Philosophie, zu Socrates rede — diese jedoch in stets gleicher Weise. Nicht ihn, die Behauptungen der Philosophie also möge Kallikles widerlegen. Thue er es nicht, so werde in seinem eigenen Leben der schwerste Missklang zurückbleiben p. 481 C — 482 C.

c. Von der Anspielung auf seine Unterwürfigkeit gegen den Demos getroffen, schilt Kallikles vielmehr Socrates den wahren Volksschwätzer. Weil Polos, wie vorher Gorgias, durch die herrschende Volksmeinung (ἔθος τῶν ἀνθρώπων, νόμος) sich zu einem Zugeständnisse habe bewegen lassen, das ihn dann in Widerspruch verwickelt, sei er gegen Socrates unterlegen. Denn habe jener κατὰ νόμον behauptet, dass Unrechtthun hässlicher sei als Unrechtleiden, so habe Sokrates mit betrügerischem Kunstgriff (τοῦτο τὸ σοφὸν κατανενοηκὼς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις) das κατὰ φύσιν weiter verfolgt. Φύσις und νόμος aber seien meist einander entgegengesetzt. Φύσει nun sei alles hässlicher, was schlechter sei: das Unrechtleiden. Die Menge der Schwächlinge aber, welche die νόμοι geschaffen, erkläre im eigenen Interesse und um den Starken zu schrecken den Vortheil, welchen der Starke erstrebe, für ungerecht und hässlich. Alle Erfahrung zeige jedoch, es sei δίκαιον τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. Ein Mann von genügender Naturkraft zerreist die Buchstaben und Gaukeleien des widernatürlichen νόμος. Dies zeige auch Pindars Dichtung p. 482 C — 484 C.

d. In der Jugend mit Maass betrieben sei die Philosophie wohl etwas Anmuthiges, darüber hinaus jedoch ein Verderb, indem sie die Menschen der praktischen Erfahrung und der Begehrungen beraube, die zum Handeln führen, sie untüchtig, unfrei und unmännlich mache p. 484 C — 485 E.

e. Zum Schluss richtet Kallikles in Umschreibung und Er-

weiterung der wohlmeinenden Mahnung, welche bei Euripides Zethos dem Amphion zu Theil werden lässt, an Socrates die Aufforderung, er solle nun endlich von seinen Nichtigkeiten ablassen. Andernfalls werde er selbst und seine Lieben den schlimmsten Misshandlungen schimpflich unterliegen p. 485 E — 487 D.

2. Nachweis der Widersprüche dieses Entwurfes durch Unterscheidung von mächtiger und besser und von stärker und besser, welche Begriffe Kallikles einander gleichsetzt, zunächst ohne die Vernunft überhaupt zu berücksichtigen p. 486 D — 491 E.

a. Auf diese Ausfälle äussert Socrates nur seine Freude, in Kallikles den besten Prüfstein für seine Lebensansicht gefunden zu haben. Er habe gezeigt, dass er die drei sonst nicht vereinigten nothwendigen Eigenschaften dazu besitze: Einsicht, Wohlwollen, Freimuth. Worin nun Kallikles ihm beistimme, das werde fortan einer Prüfung nicht mehr bedürfen. Ihre Untersuchung aber sei von allen die wichtigste: sie betreffe das rechte Leben und die rechte Erziehung p. 486 D — 488 B.

b. Kallikles proklamire aber mit Pindar als δίκαιον κατὰ φύσιν· ἄγειν βίᾳ τὸν κρείττω τὰ τῶν ἡττόνων καὶ ἄρχειν τὸν βελτίω τῶν χειρόνων καὶ πλέον ἔχειν τὸν ἀμείνω τοῦ φαυλοτέρου. Er setze also besser (βελτίων) und mächtiger (κρείττων) schlechthin gleich p. 488 B — 488 D.

c. Nun ist κατὰ φύσιν die Menge offenbar mächtiger als der Einzelne, dem sie ja auch die Gesetze gebe (vergl. B I, 1, c). Nach dieser Gleichsetzung wären ihre Satzungen also die der Besseren und folglich schön. Dieselben behaupten aber, wie Kallikles zugesteht, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἴσχιον τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι. Entgegen der Behauptung des Kallikles (B I, 1, c) wären somit φύσις und νόμος in Uebereinstimmung mit einander p. 488 D — 489 B.

d. Diese Folgerung lehnt Kallikles damit verächtlich ab, dass er die Aussprüche eines Haufens Knechte, die blos durch Körperkraft stärker sind (τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι) als Satzungen nicht habe ansehen können. — Wenn nun nicht die physisch Stärkeren, wer sind dann die Besseren? p. 489 B — 489 E.

e. Wären, wie Kallikles mit Socrates Hilfe sich jetzt ver-

bessert, die Besseren und Mächtigeren vielmehr die Verständigeren, so könnte allerdings einer vielen Tausenden überlegen sein, über die er dann herrschen und Vortheil haben müsste p. 489 E bis 490 A.

f. Da er aber von schwächerem Körper sein könnte als die anderen, so würde seine Ueberlegenheit sich nicht im grösseren Verbrauch materieller Güter äussern, sondern vielmehr in ihrer richtigen Vertheilung an die Beherrschten. Unter dieser Voraussetzung aber würde der Bessere ja keinerlei (sinnliche) Vortheile haben p. 490 B — E.

g. Zu nochmaliger Aenderung gezwungen meint Kallikles, über die andern herrschen und Vortheil haben müssten die in der Staatsverwaltung Verständigen, welche ihre Gedanken auch mannhaft durchzusetzen vermöchten. Er setzt jetzt verständig und mannhaft zusammen dem Mächtigen gleich[4]). Socrates fragt, ob diese [ihre Verständigkeit bethätigend] nun auch über sich selbst herrschen müssten, etwa indem sie ihre Lüste und Begierden besonnen in Schranken hielten p. 491 A — E.

3. Völlige Enthüllung von Kallikles' δίκαιον κατὰ φύσιν. Analyse des Wesens der Lust und Feststellung ihrer Verschiedenheit vom Guten p. 491 E — 499 B.

a. Kallikles, dem diese Frage als äusserste Naivität erscheint, entzieht sich den logischen Widersprüchen, indem er παρρησιαζόμενος sich auf das φύσει δίκαιον zurückzieht. Das richtige Leben bestehe in der Entwickelung und vollen Befriedigung möglichst vieler und möglichst grosser Begierden. Weil dies der Menge nicht möglich sei, tadle sie es und ziere sich mit widernatürlichem Flitterstaat. Schwelgerei, Zügellosigkeit und Willkür, die sich durchsetzen könne, sei Tüchtigkeit und Glück — andernfalls würden ja Steine und Leichen die glücklichsten sein p. 491 E — 492 E.

b. Das Elende dieser Lebensauffassung deutet Socrates durch Aussprüche von Dichtern und Philosophen und in (pythagoreischen) Gleichnissen an. Er macht aber damit keinerlei Eindruck p. 492 E bis 494 C.

c. Daher untersucht er nun näher das Wesen der Lust. — Nach Kallikles' Ansicht, welcher zwischen Lust und Lust, Lust-

voll und Gut gar nicht unterscheidet, würden zunächst alle körperlichen Lüste, auch das Kratzen des Krätzigen, das Treiben der Mannhuren gleich erstrebenswerth sein, wie sehr er auch darüber entrüstet thut p. 494 C — 495 C.

d. Sind nun aber Einsicht und Mannhaftigkeit (welche Kallikles zuvor zusammen der Macht, d. h. dem Besseren, dem Guten gleichsetzte) von einander deutlich als zwei unterschieden, so ist weiter auch Lust und Einsicht, Lust und Mannhaftigkeit je verschieden. D. h. einerseits ist Lust dem Guten gleich, andrerseits ist sie u. d. h. das Gute von Einsicht und Mannhaftigkeit verschieden. Der Widerspruch, in welchen Kallikles' Grundthese damit zu seiner eigenen, nicht zurückgenommenen, letzten Behauptung (B I, 2, g) versetzt wird, muss seiner Unempfindlichkeit aber noch erst zum Bewusstsein gebracht werden[5]) p. 495 C — E.

e. Wohlgelingen und Uebelgelingen sind einander entgegengesetzte Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Kraft und Schwäche, Schnelligkeit und Langsamkeit. Beide finden zugleich nicht statt, sondern je das eine tritt ein, wenn das andere schwindet u. u. So steht es auch mit dem Guten und Schlechten, dem Glück nnd dem Unglück. Was also zugleich am Menschen schwindet und da ist: das kann nicht das Gute und Schlechte sein p. 495 E — 496 C.

f. Hunger, Durst und alle Bedürftigkeit und Begierde sind nun unlustvoll; Trinken und jegliche Befriedigung derselben lustvoll. Beide aber, dies Lustvolle und dies Unlustvolle, sind während der Befriedigung sowohl zugleich da, als auch schwinden sie zugleich nach der Sättigung: Wohlgelingen und Uebelgelingen, das Gute und Schlechte, sind folglich von der Lust und der Befriedigung der Begierden verschieden. — Diese Beweisführung erregt das höchste Interesse des Gorgias, dessen Eintreten die Unterredung in Fluss erhält (vergl. p. 501 C) p. 496 C — 497 D.

g. Es wohnt aber ferner den Verständigen und Mannhaften, welche nach Kallikles die Guten waren, ebenso wie den Unverständigen und Feigen Lust und Unlust bei. Ja, mehr sogar als die Tapfern freuen sich sowohl die Feigen beim Abzuge der Feinde als sie auch mehr Unlust empfinden bei ihrem An-

rücken. Kallikles' Gute also müssten nach seiner Grundthese den Schlechten gleich sein; ja seine Schlechten, welche sich mehr freuen als seine Guten, müssten besser sein als seine Guten p. 497 D — 499 B.

4. Der zwischen guter und schlechter Lust bestehende Unterschied begründet einen schneidenden Gegensatz zwischen dem rhetorischen und dem philosophischen Lebensideale. Die Aufgabe des Staatsmannes p. 499 B — 505 C.

a. In diesen verzweifelten Widerspruch versetzt, behauptet Kallikles, er habe nur im Scherze den Unterschied zwischen guten und schlechten Lüsten ableugnen können. Er giebt zu, dass gut diejenigen Lüste und ebenso Unlüste seien, welche einen dauernden Vortheil (ἀγαθόν τι) wie Gesundheit und Kraft; schlecht aber diejenigen, welche einen dauernden Nachtheil bewirken[6]). Die guten Lüste und Unlüste müsse man wählen, nicht die schlechten. Denn das Gute sei das Ziel und der Grund aller Handlungen (vergl. A II, 2, b) p. 499 B — 500 A.

b. Das Gute aber kennt nicht ein jeder, sondern nur wer ein Wissen davon erworben hat. So stellt Socrates, auf seine im Gespräche mit Polos dargelegte Grundanschauung (A II, 1, c) zurückgehend, dem demagogischen Lebensideale des Kallikles, das blos bis zur Lust reicht, das auf die Erkenntniss des Guten gegründete Leben in der Philosophie gegenüber (παρασκευαὶ αἱ μὲν μέχρι ἡδονῆς . . . . αἱ δὲ γιγνώσκουσαι ὅτι τε ἀγαθὸν καὶ ὅτι κακόν). Zwischen beiden ist die Entscheidung zu treffen p. 500 A — D.

c. Die schmeichlerische Lusterregung bleibt ganz sorglos bei der instinctiven Erfahrung dessen stehen, was nach der Erinnerung Lust zu bringen pflegt [wie das wirklich unser herkömmliches Leben nachweislich thut; vergl. B I, 1, a]. Die Philosophie aber, welche für das Beste der Seele Vorsorge trifft, erforscht dessen Natur und weiss von den Gründen ihres Thuns Rechenschaft abzulegen — rücksichtlich des Einzelnen sowohl wie rücksichtlich der Gesammtheit der Menschen p. 500 D — 501 D.

d. Schmeichlerische Lusterregung also haben im Auge: Flötenspiel und Kitharistik, Chöre und Dithyramben, ja auch die Tra-

gödie. Die Poeten sind die Rhetoren der Theater; sie wenden sich an eine sehr gemischte Volksmenge, um sie zu amüsiren p. 501 D bis 502 D.

e. Aber auch die Rhetoren der Volksversammlungen erstreben nicht sowohl das wahre Beste der Bürger, als sie vielmehr ihres Privatvortheils wegen dem Demos wie Kindern schmeicheln. p. 502 D — 503 B.

f. Auch die angestaunten früheren Staatsmänner: Themistokles, Kimon, Miltiades, Perikles waren in diesem Sinne Schmeichler: ohne Klarheit über das Ziel, die Endgestalt der erstrebten Zustände (ὅπως ἂν εἶδός τι αὐτῷ σχῇ τοῦτο ὃ ἐργάζεται), die jeder τέχνη vorschweben müsse, erfüllten sie aufs Gerathewohl hin die Volkswünsche. Nur Ordnung und Wohlanstand aber machen überall tüchtig. Aus ihnen geht die Gesundheit und Kraft des Leibes und in der Seele die Gerechtigkeit und Besonnenheit hervor p. 503 B — 504 D.

g. Die geziemende innere Ordnung der Seele also muss standhaft der wissenschaftliche und gute Redner (ὁ τεχνικός τε καὶ ἀγαθός) in seinen Reden und Handlungen im Auge haben. Entsprechend dem Verfahren des Arztes hält er die überschüssigen Begehrungen der Seele in Schranken, so lange sie schlecht, unverständig und zügellos ist, d. h. er straft. Strafe ist für die Seele besser als Zügellosigkeit p. 504 D — 505 B.

II. Zusammenfassung und abschliessende Vertheidigung und Begründung der socratischen Ethik p. 505 C — 527 A.

1. Der Lebenszweck (ὁ σκόπος πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν) p. 505 C — 508 C.

a. Der nun völlig überwundene Kallikles erklärt, er mache sich gar nichts aus Socrates' Worten und verweigert die Fortsetzung des Gespräches. Da kein anderer für ihn eintritt, führt Socrates wesentlich mit Rücksicht auf die Zuhörer und Gorgias, der wiederum persönlich intervenirt, den für alle hochwichtigen Gegenstand allein zu Ende. In einer immerhin dialogisch gehaltenen und vom Dialoge wiederholt auch durchbrochenen Darlegung erwidert er auf Kallikles' Rede des Zethos jetzt mit einer Rede Amphions, der Kallikles schliesslich selbst durchgehends zustimmen

muss (p. 513 ff.), indem er, Socrates' Voraussage entsprechend, sich widerwillig als Prüfstein bewährt p. 505 C — 506 C[7]).

b. Das Gespräch hatte ergeben, dass die Lust und das Gute nicht dasselbe und dass die erstere dem letzteren untergeordnet sei. Güte aber ist Tüchtigkeit, und die Tüchtigkeit jedes Dinges, auch die der Seele, findet sich nicht von ungefähr ein, sondern durch Ordnung, richtiges Verhalten und Ausübung der Kunst, welche einem jeden Dinge zugewiesen ist. Diejenige Seele nun, die ihre innere Ordnung wahrt, ist besonnen. Der Besonnene thut das Gebührliche gegen Götter und Menschen, er ist heilig und gerecht. Und da er dem nicht nachgeht und das nicht flieht, was sich nicht gebührt, so ist er tapfer. Als gerecht und tapfer und heilig ist er gut. Dem Guten aber gelingt wohl (B I, 3, e), was er auch thun mag: er ist selig und glücklich. Von dem Schlechten gilt überall das Gegentheil p. 506 C — 507 C.

c. Wer wahrhaft glücklich sein will, muss auf dieses Ziel schauen und alle persönlichen und öffentlichen Angelegenheiten darauf richten, dass Gerechtigkeit und besonnene Selbstbeherrschung da ist. Nur so kann er in eine Gemeinschaft eintreten, welche allemal Liebe voraussetzt, die Himmel und Erde, Götter und Menschen zusammenhält, daher dieses All auch die Weltordnung (κόσμος) heisst p. 507 C — 508 B.

d. Wahr also waren die Zugeständnisse des Polos und Gorgias, welche aus sittlicher Scheu (nicht etwa der Volksmeinung zu Liebe) gemacht wurden p. 508 B C.

2. Abwehr von Kallikles' Einwand, es sei schimpflich, den schlimmsten Misshandlungen zu unterliegen. Was ist das Schlimmste und wie entgeht man ihm? p. 508 C — 514 A.

a. Die ungerechten Misshandlungen, welche der Gute nach Kallikles von sich und den Seinen nicht werde abwehren können (B I, 1, e), sind nach diesen eisernen und stählernen Gründen übler und hässlicher für den, der sie übt, als für den, der sie leidet, zumal wenn jener straflos sie ausübt p. 508 C — 509 B.

b. In Wahrheit wird zum Gespötte, wer den wirklich grössesten Schaden von sich und den Seinen nicht abwehren kann; in zweiter Linie, wer den zweitgrössesten u. s. w. p. 509 B C.

c. Um sich aber gegen beide Uebel, das Unrechtthun und das Unrechtleiden zu schützen, dazu genügt nicht der Wille allein, da eben Niemand das Unrecht will (A II 2 b) — man muss dazu noch je eine Fähigkeit und Erkenntniss erwerben (δύναμίν τινα καὶ τέχνην) p. 509 C — 510 A.

d. Um sich nun vor Unrechtleiden zu bewahren, dazu müsste man entweder selbst der Herrscher sein oder ein Freund der bestehenden Verfassung. Ein Freund aber muss dem Freunde so sehr wie möglich gleichen. Wo also ein wilder und ungebildeter Tyrann herrscht, da kann nur der ihm ein Freund sein, der ihm an Sitten gliche und doch sich ihm unterordnete. Wer in solcher Stadt darauf sänne, Macht zu gewinnen, um sich vor Unrechtleiden zu bewahren, der müsste sich von früher Jugend an üben und gewöhnen, ihm so sehr wie möglich zu gleichen. Zum Unrechtthun müsste er also aufs beste geschult und geübt sein und so durch die Nachahmung seines Herrn des grössesten Uebels theilhaftig werden p. 510 A — 511 A.

e. Zwar wird er den berauben und tödten, der jenen nicht nachahmt. Nicht auf die Länge des Lebens aber kommt es an — sonst würde man die Kunst des Schwimmens und die Steuerkunst für ehrwürdig halten, die doch wenig gelten, eben weil sie das blosse Leben erretten; oder auch die des Kriegsingenieurs, mit dem Kallikles sich nicht verschwägern möchte. Der wahre Mann überlässt dies vielmehr der Schickung und sorgt sich, wie er die ihm beschiedene Lebenszeit am besten lebe. Indem er sich nicht wie Kallikles von der Liebe zum Demos verführen lässt (vergl. B I, 1, b), fasst er an Stelle gemeiner Schmeichelkunst vielmehr das wahre Beste der Bürger ins Auge p. 511 A — 514 A.

3. Abwehr von Kallikles' Berufung auf die grossen Staatsmänner der Vergangenheit p. 514 A — 521 A.

a. Um nun die wahre Staatskunst zu treiben, dazu muss man zuerst die Einsicht durch Anleitung eines tüchtigen Lehrers erworben und ferner dieselbe in den naheliegenden Aufgaben bereits bewährt haben, wie wir vom Baumeister, vom Arzte den Nachweis der Kenntniss und Herrschaft über seine Kunst verlangen p. 514 A bis 515 C.

b. Dies haben Perikles, Kimon, Miltiades, Themistokles nicht gethan. Sie haben daher durch ihre Herrschaft die Bürger keineswegs zu besseren gemacht, was wir doch vom Thierzüchter fordern p. 515 C — 517 A.

c. Durch ihre Werke freilich überragen sie weit die gegenwärtigen Staatsmänner: die Schiffe, Mauern, Schiffshäuser u. dgl. Doch ist eine Thätigkeit, welche uns mit den Gegenständen zur Befriedigung äusserer Bedürfnisse versorgt, eine dienstbare und knechtische und von der wahren Pflege weit unterschieden, welche sich derselben als Herrin in der richtigen Art zu bedienen weiss p. 517 A — 518 C.

d. Freilich werden ja von den Menschen die Wein- und Speisekünstler gelobt, welche ohne Kenntniss des Gesundheitgemässen die Körper überfüllen und dick machen und dazu noch das alte Fleisch verderben. Diejenigen aber schuldigen sie als Ursache ihrer Krankheiten an, welche später bei deren Ausbruch zugegen sind. So lobt jetzt Kallikles Leute, welche ohne Besonnenheit und Gerechtigkeit die Stadt mit Häfen, Schiffswerften, Mauern, Zöllen und dergleichen Possen überfüllt haben, die wahren Schuldigen an allem Unheil. Wenn aber einst der Ausbruch der Krankheit erfolgen wird, so wird man sich an die dann gegenwärtigen Rathgeber halten, an Kallikles und Alkibiades, die doch nur Mitschuldige sind p. 518 C — 519 B[8]).

e. Greift jedoch die Stadt einmal einen Politiker an, weil er Unrecht thue, so sind sie ausser sich über solches Verfahren. Und doch könnte nie ein Staatshaupt von seiner eigenen Stadt ungerecht vernichtet werden! Es steht hier so wie mit den Sophisten, die sich sehr sonderbar über die Undankbarkeit ihrer Schüler beklagen, welche sie die Tugend gelehrt haben. Denn hätten die Lehrer sie wirklich von ihrer Ungerechtigkeit befreit, so könnten die Schüler in beiden Fällen überhaupt nicht mehr schlecht sein p. 519 B — 520 A.

f. Der Sophist und der Rhetor, nach der früheren Darlegung gegen Gorgias (A II, 1, c) einander nahe verwandt, dürfen allein nicht tadeln, was sie selbst erziehen, ohne sich damit selbst zu verurtheilen. Sie allein auch müssten ihre Wohlthat umsonst

hergeben, da diese Wohlthat denjenigen, welcher dieselbe wirklich empfangen hätte, von selber begehren macht, sie zu vergelten p. 520 A — 521 A.

4. Das Loos des Gerechten vor dem irdischen und vor dem ewigen Richter p. 521 A — 527 A.

a. Auch jetzt zieht Kallikles die liebedienerische Staatskunst der sittlich kämpfenden vor, weil er die Furcht vor den Uebeln nicht los wird, die einen sonst treffen müssten p. 521 A — C.

b. Socrates dagegen gesteht durchaus zu, dass ihm [in der heutigen Welt] in Athen das Schlimmste widerfahren könne, wo er allein die wahre Politik betreibe. Es würde ihm vor Gericht gehen, wie dem Arzte, den unter Kindern der Koch verklagte, da er die Jugend in inneren Zwiespalt mit sich versetze und die Alten durch bittere Wahrheiten privatim und öffentlich verletze. Dadurch aber bewahre er sich in Wort und That vor allem Unrecht gegen Götter und Menschen. Nur wenn er in dieser höchsten Sorge für sich und andere unfähig befunden würde, würde er sich schämen. Denn nicht den Tod selbst fürchtet der Vernünftige, sondern mit einer Seele voller Unrecht in den Hades zu fahren p. 521 C — 522 E.

c. Dort lebt, wer gerecht und heilig sein Menschenleben geführt hat, nach uralter Weisheit erlöst von allem Uebel auf den Inseln der Seligen; der Ungerechte aber in dem Gefängniss des Tartaros. Der Urtheilsspruch über die Todten ist unbestechlich, seit er über die des Körpers entkleidete nackte Seele ohne Vorauswissen des Todes und ohne eine Zeugenschaar von ebenfalls des Körpers entkleideten Richtern gefällt wird p. 523 A — 524 A.

d. Danach dürfen wir annehmen, dass der Tod die Trennung von Seele und Leib ist und beide je ihren im Leben erworbenen Zustand behalten. Auch die nackte Seele z. B. des Grosskönigs zeigt so nach dem Tode ihre ungesunde Beschaffenheit: die von Meineid und Ungerechtigkeit in ihr zurückgebliebenen Narben und Geisselspuren, alles krumm von Lüge und durch Ueberhebung verbogen und hässlich p. 524 A — 525 A.

e. Die gerechte Strafe aber wirkt entweder durch die erlittene Qual die eigene Besserung, oder sie dient zur Warnung für andere;

denn die Unheilbaren erdulden ewige Höllenstrafen. Zu ihnen wird Archelaos einst gehören, da Machthaber meist am furchtbarsten freveln, weil nur wenige der grossen Versuchung nicht unterliegen, wie Aristides, der Sohn des Lysimachos p. 525 B bis 526 C.

f. Auf die Inseln der Seligen aber senden die Richter diejenigen, welche heilig gelebt haben und nicht in Vielgeschäftigkeit aufgingen, vorwiegend Philosophen. Hiervon überzeugt, achtet Socrates im Streben nach innerer Reinheit der Seele die irdischen Ehren gering und fordert alle anderen Menschen nach Kräften zu gleichem Ringen auf. Wenn Kallikles sich einst vor jenem ewigen Gerichte nicht werde zu helfen wissen, dann wird er erzittern und alles Schmählichste erdulden müssen p. 526 C bis 527 A.

Schluss p. 527 A — E.

Wie haben wir uns zu entscheiden? p. 527 A — E.

Können die drei hier anwesenden weisesten der Hellenen Kallikles, Polos und Gorgias nicht darthun, dass man ein anderes Leben führen müsse als dieses, das auch dort noch zum Heil wird, so bleibt es [trotzdem der Mitunterredner Kallikles in Folge seiner Liebe zum Demos seine Ansicht nicht aufgiebt] unwiderlegt, dass Unrechtthun mehr zu fliehn sei als Unrechtleiden und dass nicht gut scheinen, sondern gut sein am meisten zu üben ist, dass aber die Strafe das zweitbeste Gut sei. Wer hierhin gelangt ist, der ist glücklich im Leben und Sterben und erträgt auch Verachtung und Misshandlung als immerhin etwas geringes. Hierin geschult aber darf man erst an die Geschäfte herantreten. Dieser Ueberzeugung nun mögen wir folgen und alle andern zu ihr aufrufen, nicht jener nichtswürdigen des Kallikles p. 527 A — E.

Anmerkungen.

Obzwar ich auf die Einzelfragen der logischen Methode nicht eingehe (S. 163), muss ich doch den von mir gegebenen Ueberblick des Dialoges zuerst in Kürze rechtfertigen. Es wird sich damit zeigen, wie hier einmal das überhaupt mustergiltige wissenschaftliche Verfahren befolgt ist; und wie

zweitens mitten in der wuchernden Fülle persönlicher, logischer, historischer Digressionen die strenge logische höchst symmetrische Gliederung des Ganzen nirgends gestört oder verwischt wird.

Socrates vermittelt durch Fragen und Analogien in dem ersten Gespräche mit Gorgias, dessen ohne deutliches Bewusstsein geübte Thätigkeit er begreifen will, weil sie für die rechte Staatskunst gilt, die er erkennen möchte

1. die Aufweisung des vermeintlichen Gegenstandes seiner Kunst: ihr Name, ihre Aufgabe (A I, 1). Die nöthig werdende

2. Auseinanderlegung seines Grundbegriffes (A I, 2) führt dann zu dem

3. Nachweis des in seiner Auffassung enthaltenen Widerspruches (A I, 3). — Nun giebt Socrates im zweiten Gespräche mit Polos (und Gorgias) selber seine wohlbedachte Gegenansicht in einer

4. Gegendefinition, welche auf einem allgemeinen Gattungsbegriffe beruht, der sich nach der Natur des Gegenstandes in Arten gliedert. Zugleich aber lässt dieselbe Ursprung und Werth der rhetorischen Staatskunst sehen, die sich als der Widerpart der wahren Ansicht erweist (A II, 1). — Polos' Appell an die gemeine Erfahrung veranlasst zu dessen Widerlegung die

5. Entwickelung der Grundbegriffe, nach welchen wir das menschliche Handeln bemessen (A II, 2). Sein dennoch verstärkter Appell aber macht nothwendig die erst

6. indirecte Würdigung der Gerechtigkeit (A II, 3) und dadurch vorbereitet die

7. Darlegung des Wesens der Gerechtigkeit, auf welche sich Socrates stützt, aus der gewonnenen Gesammtanschauung heraus (A II, 4). — Im zweiten Haupttheile, dem dritten Gespräche mit Kallikles, beginnt der siegreich beendete Kampf nochmals auf verändertem Boden und die von dem Gegner bewusst zurückgewiesene Logik bewährt sich so in zweiter Potenz.

1. Die naturalistische Lebensauffassung, die Logik als Kindereien verwerfend, begründet sich statt ihrer durch Berufung auf den sinnlichen Naturtrieb als die allgemein menschliche (B I, 1). (Vergl. oben S. 157.)

2. Aufweis der Widersprüche, in welche sich die uneingeschränkte Lustsucht mit der Erfahrung verwickelt (B I, 2).

3. Das gegen diese in noch erhöhtem Maasse betonte Naturrecht (δίκαιον κατὰ φύσιν) führt zur Untersuchung seiner letzten Grundlage, des Wesens der Lust. Es giebt gute und schlechte Lüste: nicht jeder lustvolle Zustand wird gut genannt und gebilligt (B I, 3).

4. Ist aber ein dauernder Vortheil das Gute, so beruht es auf der Erkenntniss des wahren Besten (B I, 4). Indem nun Kallikles, der Verächter der Logik, geschlagen sich ganz zurückzieht, zeigt Socrates, in dem vierten von ihm allein gehaltenen Gespräch, seine Ansicht vollendend:

5. Der Lebenszweck und das wahre Glück besteht in der Tüchtigkeit der Seele, den Cardinaltugenden (B II, 1); und weiter, als Abwehr gegen Kallikles' Einwände:

6. Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel grösstes aber ist die Schuld (B II, 2); endlich zeigt er:

7. Die wahre Staatskunst ist, wie nicht in der Gegenwart, so auch nicht in der gefeierten Vergangenheit zu finden; sondern sie ist eine Aufgabe der Zukunft (B II, 3). Ihr Eintreten aber setzt voraus (was Kallikles' bleibender Widerspruch als etwas sehr Schweres wo nicht Unmögliches hinstellt):

8. Die völlige Umwälzung der menschlichen Sinnesart, welche an die in siegender Selbstgewissheit ergriffene ewige Bestimmung der Seele gebunden ist. Der Mensch ist nicht ein zeitliches, sondern ein ewiges Wesen (B II, 4). — —

Ich komme jetzt zu den einzelnen sachlichen Schwierigkeiten. Soweit es irgend möglich und zulässig schien, bin ich denselben jedoch bereits durch meine Fassung des Gedankenganges begegnet, worauf ich ausdrücklich aufmerksam mache. Nur folgende wenige Einzel-Anmerkungen dürften sich noch als wünschenswerth erweisen:

[1]) Zu S. 173. Der Parallelismus zwischen dem A II, 2, a genannten ersten der drei für die Beurtheilung des menschlichen Handelns grundlegenden Begriffe und demjenigen, welcher A II, 2, d dann erörtert wird, ist nicht sehr durchsichtig. Die Worte φαῦλοι νομίζεσθαι p. 466 A stehen in der rhetorischen Frage = ἀγαθοὶ νομίζεσθαι. Ihnen entspricht in der Darlegung ἄμεινον εἶναι ταῦτα ποιεῖν (p. 470 B) ὅταν μὲν δικαίως τις ταῦτα ποιῇ (p. 470 C). Beide Ausdrücke werden als gleich erst durch den im Gedankengange von mir eingefügten Einschub vermittelt. In der Ueberschrift von A II, 2 habe ich den erörterten Begriff daher mit „Achtung resp. Glück" bezeichnet. Wer nun die Strenge, mit welcher Plato in dem ganzen Dialoge seine Disposition entwirft und festhält, nicht genügend würdigt, dem mag meine Gleichstellung zweifelhaft erscheinen. Leise Verschiebungen und Abweichungen, wie sie bei Plato sonst nicht eben selten sind, sind mir aber in unserem Dialoge nur an dieser einen Stelle bewusst geworden. Mir scheint die leichte Verschiebung durch meinen Einschub gehoben.

[2]) Zu S. 174. Plato beginnt mit der indirecten Würdigung der Gerechtigkeit aus ihrem ästhetischen Charakter, weil der Quellpunkt aller wahren Ueberzeugung für ihn nicht in Klügeleien, sondern in der unmittelbaren Empfindung zu suchen ist (vergl. S. 157 f.). Um diesen zu erreichen, weiss er auch in Polos den Punkt heraus zu sondern, an welchem die unmittelbare Empfindung noch in ihm lebendig ist. Dass übrigens bei einer blossen Anknüpfung das Schöne nur obenhin analysirt und der principielle Zusammenhang des Schönen und Guten nicht schärfer herausgestellt werden kann, liegt an Bedingungen der Gesprächsführung, auf die ich Einleitung S. 163 hinwies.

[3]) Zu S. 175. Die φύσις, auf welche Kallikles sich gründet, ist eben die Erfahrung unserer niederen sinnlichen Natur (Einleitung S. 157). Was diese Naturkraft dann als Mittel, sich durchzusetzen erfordert (vergl. p. 484 D ὧν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κἀγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσεσθαι ἄνδρα) muss ihm als das Selbstverständliche erscheinen — andernfalls wäre ja unser ganzes Leben verkehrt! (p. 481 C.) Daran also zerschellen die Forderungen der Logik zunächst mit vollem Rechte. Aus dem innersten Lebensgrunde indessen müssen dieselben doch auch bei Kallikles auftauchen. Denn

[4]) Zu S. 178. Kallikles, welcher „besser" und „mächtiger" einander gleich-

gesetzt hat, sieht sich gezwungen, „mächtig“ neben der Körperkraft noch durch die Wirksamkeit der Vernunft zu erklären, die er ganz hatte eliminiren wollen. Die Wendung, welche das Gespräch damit nimmt, ist ihm in der ersten knappen Andeutung des Socrates ganz unverständlich; ja

[5]) Zu S. 179. er merkt sie noch nicht, als der Widerspruch schon offen liegt, und

[6]) Zu S. 180. als er dem ganz verzweifelt gewordenen Widerspruch endlich nicht mehr entrinnen kann, da macht er ein Zugeständniss, durch welches er selbst auf den Boden der Vernunft und damit des logischen Denkens tritt. Da aber kann nun auch nichts mehr die Widerlegung des das Zeitalter beherrschenden Naturalismus noch aufhalten. (Nebenbei bemerkt, wendet Socrates p. 501 A das Wort φύσις seinerseits für die innere wesentliche Beschaffenheit der Dinge an.)

[7]) Zu S. 182. Die Rede Amphions ist nicht, wie vorher diejenige des Zethos, eine bestimmt umgrenzte Nachbildung. Socrates braucht diese Bezeichnung vielmehr unbestimmt für die ganze folgende Darlegung. Wie an anderen Stellen seine übrigen Malicen, so zahlt er Kallikles hier jene litterarische Anspielung heim. — In solcher Ironie, die in unerschütterlicher Ruhe scheinbar das Schlimmste über sich ergehen lässt und doch an rechter Stelle dem Gegner mit vollem Maasse vergilt, besteht ein wesentlicher Theil der Grösse des Mannes. Und Plato hat hier schwerlich idealisirt; er hat umgekehrt diese Fassung des Geistes als das beste Erbtheil von seinem Meister sich frühe voll anzueignen gewusst. Man darf dafür nur an den Socrates des Xenophontischen Symposion erinnern.

[8]) Zu S. 184. Wem diese Beurtheilung grosser geschichtlicher Thatsachen hart erscheint, der übersieht es, dass sie ja nicht eine Würdigung natürlich begründeter Handlungen und Zustände sein will, sondern dass sie vielmehr den Werth der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns betrifft. Nicht das Urtheil eines Historikers, sondern das Ideal eines Ethikers und Reformators der Menschheit liegt uns vor Augen; ich erinnere an die in der Einleitung S. 159 ff. angedeutete Parallele. Das Schroffe in Socrates' Urtheil also will erschlaffter Genusssucht die Gewissheit zu Herzen legen, dass die Welt, um endlich einmal zu gesunden und zum Heil zu gelangen, in ihrem innersten Lebensgrunde sich umwandeln müsse. Pädagogisch hat Plato den Werth der sinnlichen Triebe unzweifelhaft zu würdigen gewusst, welche den Menschen bei der je ihm nächsten Aufgabe vorerst festhalten und so den allmäligen Fortschritt sichern. In seinem Alter, nach der für ihn tief bedeutsamen Erfahrung an Dion und dessen Freunden, hat er von hier aus die Triebkraft für die Umgestaltung seines Staatsideales in seiner letzten Hauptschrift, den νόμοι, gewonnen, welche der endlichen Wirklichkeit, soweit es angehn will, Rechnung zu tragen bemüht sind. Dass aber letztere in ihrer Wurzel von Plato richtig erfasst ist: das zeigen, trotz einer Jahrtausende langen Umwandlung und Veredlung des Volksthumes, deutlich z. B. unsere heutigen Theater und Volksredner (vergl. S. 180 f.). Sie bewähren das ewige Recht platonischer Gedanken.

VI.

Die Lehre des Anaxagoras vom Geist und der Seele.

Von

Emil Arleth in Prag.

III.

Bei mehreren der neueren Forscher finden wir die Frage besprochen, ob sich Anaxagoras den Nus als Persönlichkeit gedacht habe oder nicht. Die meisten entscheiden sich für die Verneinung[108]) und auch ein vereinzelter Vertreter der gegentheiligen Ansicht schränkt den Ausdruck derselben mit einer Vorsicht ein, die fast dem Aufgeben des eigenen Standpunktes gleichkommt[109]). Während Krische und Schorn aus der sprachlichen Form, durch welche die Bestimmungen des Nus in den Fragmenten ausgedrückt sind, auf seine Unpersönlichkeit schliessen zu dürfen glauben, macht Zeller[110]) einige philosophische Gründe geltend, welche ihn bestimmen, den Nus des Anaxagoras nicht als Persönlichkeit zu betrachten, sondern sich für die Ansicht zu entscheiden, dass der genannte Denker sich diese Frage noch gar nicht mit Bewusstsein vorgelegt habe. Dem Nus fehlen nämlich, wie Zeller ausführt, die

---

108) Dilthey a. a. O. S. 208; Krische a. a. O S. 66; Schorn a. a. O. S. 26: Neutro genere philosophus non sine causa usus est, ne mens haberetur pro persona.

109) Heinze a. a. O. S. 36 anerkennt, dass Anaxagoras seinen Nus als selbstbewussten Geist gefasst habe „womit ungefähr das ausgedrückt wäre, was wir Persönlichkeit nennen," pflichtet aber dann doch der Ansicht Zellers bei, welcher sich im ganzen genommen für die Unpersönlichkeit ausspricht.

110) Zeller, Phil. d. Griech. I. 2^5 S. 995, 996.

beiden wichtigsten Merkmale der Persönlichkeit, freie Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein.

Wenn hier unter freier Selbstbestimmung das gemeint ist, was die Indeterministen Freiheit nennen, dann darf wohl in Zweifel gezogen werden, ob dies auch wirklich ein Merkmal der Persönlichkeit sei, da man doch kaum alle Deterministen als Leugner der Persönlichkeit betrachten kann. Indessen auch abgesehen von dieser Erwägung scheint die Annahme, dass der Nus sich hinsichtlich des ersten Anstosses zur Weltbewegung mit Freiheit selbst bestimme, näher zu liegen, als irgend eine andere[111]).

Wichtiger als diese Frage ist die zweite, ob Anaxagoras dem Nus Selbstbewusstsein zugeschrieben habe, „denn wo Selbstbewusstsein ist, da ist auch Persönlichkeit, mag nun dieses Wort gebraucht werden, oder nicht, und mag man sich die Bestimmungen, welche zum Begriffe der Persönlichkeit gehören, mehr oder weniger klar gemacht haben“[112]).

Da der Name Selbstbewusstsein, wie so mancher andere psychologische Terminus, mehrdeutig ist, ergibt sich die Nothwendigkeit, auf die verschiedenen Bedeutungen desselben einzugehen. Man kann darunter die Vorstellung des sogenannten empirischen Ich verstehen, oder die mehr oder weniger vollkommene Erkenntniss unseres eigenen Wesens, als dessen Frucht das empirische Ich zu gelten hätte oder endlich das mit dem Charakter der Evidenz versehene Bewusstsein von unseren eigenen gegenwärtigen Seelenthätigkeiten, Ansichten von denen wohl nur die letzte den Anforderungen einer strengeren Psychologie Genüge leisten dürfte. Anaxagoras hat, wie allgemein angenommen wird, den Begriff seines Nus nach Analogie zum menschlichen Geiste gebildet, er ist also von der Erfahrung ausgegangen. Diese zeigte ihm ein Geistesleben, welches nicht blos Dinge der Aussenwelt, sondern auch die darauf gerichtete eigene Seelenthätigkeit zum Gegenstande hat, die Vorstellung, die wir aus der inneren Erfahrung gewinnen, ist die eines selbstbewussten, also persönlichen

---

[111]) Siehe meine Ausführungen im vorigen Hefte dieser Zeitschr. S. 80, 81.
[112]) Zeller a. a. O. S. 671 Anm.

Geistes. Von einem unpersönlichen göttlichen Geist ist erst dann die Rede, sobald gewisse metaphysische Schwierigkeiten, die durch diese Annahme beseitigt werden sollen, eine Umformung des von der Erfahrung gelieferten Begriffes empfehlenswerth erscheinen lassen. Einen analogen Vorgang können wir ja auch auf andern Gebieten der Philosophie beobachten. So schreitet die Psychologie erst spät von der Annahme der ihr aus der Erfahrung geläufigen bewussten Seelenthätigkeit zu der von unbewussten Vorstellungen fort, während die Naturphilosophie, ausgehend von der Vorstellung einer lebendigen, mit sinnlichen Eigenschaften ausgestatteten kontinuirlichen Materie, wie der Augenschein sie darbietet, in verhältnismässig kurzer Zeit dazu gelangt, den Begriff der toten qualitätslosen diskreten Materie zu bilden. Es soll damit keineswegs behauptet werden, dass Anaxagoras sich den Begriff des selbstbewussten Geistes durch eine eindringende psychologische Analyse vollkommen verdeutlicht habe, eine Erfahrung machen und sie analysiren sind eben zwei ganz verschiedene Dinge, um so weniger vermochte er jedoch eine Annahme aufzustellen, welche ohne diese psychologische Erkenntnis überhaupt nicht gebildet werden kann, nämlich die eines unbewussten Bewusstseins. Um zu dieser gelangen zu können, muss man den Unterschied zwischen dem Bewusstsein von einem Objekte und dem Bewusstsein von diesem psychischen Akte selbst bereits bemerkt haben, erst dann vermag man dadurch, dass man von dem zweiten Momente absieht, den Begriff eines sogenannten unbewussten, d. h. seiner eigenen Thätigkeit nicht bewussten Bewusstseins zu gewinnen[113]). Und wenn man sich selbst dazu entschlösse, dem Anaxagoras diese Leistungen zuzutrauen, bliebe noch die weitere Unwahrscheinlichkeit übrig, dass eine so kühne Umbildung des aus der Erfahrung stammenden Begriffes ohne dringende Nothwendigkeit, ohne jegliche Rechtfertigung durch Gründe vorgenommen worden wäre und dass sie endlich sowohl von ihrem vermeintlichen Urheber, als auch von sämmtlichen Berichterstattern, unter ihnen ein

[113]) Vgl. hierüber Brentano, Psychol. v. empir. Standp. S. 131ff., und Stumpf, Ursprung der Raumvorstellung S. 225.

Psychologe vom Range des Aristoteles, mit vollständigem Stillschweigen übergangen worden sein sollte.

Auf den Widerspruch, welcher entsteht, wenn man einerseits dem Nus Allwissenheit zuschreibt, anderseits wiederum jedoch ihm das Selbstbewusstsein abspricht, hat schon Heinze[114]) hingewiesen. Dieser Hinweis soll hier zunächst durch die Bemerkung ergänzt werden, dass die Allwissenheit von Anaxagoras mit deutlichen Worten gelehrt wird, wogegen die Unpersönlichkeit aus der vermeintlichen Körperlichkeit des Nus erschlossen wurde[115]), die ihrerseits wiederum nur eine hypothetische Deutung gewisser, und wie wir ausreichend nachgewiesen zu haben glauben, missverstandener Sätze des Philosophen ist.

Neben dem oben erwähnten Widerspruch und dem Mangel einer gesicherten Begründung aus den Quellen kommt noch ein weiteres Bedenken in Betracht. Anaxagoras lehrt ausdrücklich, dass der Nus allmächtig sei. Jede Möglichkeit, diese Bestimmmung widerspruchslos aufrecht zu erhalten, scheint jedoch in dem Augenblicke zu schwinden, wo man dem Nus das Bewusstsein von den eigenen psychischen Akten streitig macht. Dass Anaxagoras sich seine Vorstellung von dem göttlichen Nus nach Analogie des menschlichen Verstandes gebildet habe, wird allgemein zugegeben. Nun zeigt schon die Erfahrung des gewöhnlichen Lebens, dass der Mensch eine gewisse Macht über seine eigene Seelenthätigkeit besitzt, wie hätte man sonst seit jeher von ihm verlangen können, dass er sich selbst beherrsche? Allein eine solche Herrschaft über das Seelenleben ohne ein Bewusstsein von den eigenen psychischen Akten ist ebenso wenig denkbar, als die Führung eines Truppenkörpers durch einen Kommandanten, der von dessen Existenz keine Ahnung hat. Wer also dem Nus das Selbstbewusstsein abspricht, entzieht ihm einen wichtigen Theil seiner Machtsphäre. Aber nicht eine blosse Beschränkung, sondern eine vollständige Vernichtung jeglicher Macht des Nus würde diese Annahme zur Folge haben. Jedes, selbst das geringste Mass von Beherrschung des Gedankenlaufes hat das Bewusstsein von demselben zur Vor-

[114]) a. a. O. S. 36.

[115]) Zeller a. a. O. S. 995, 996.

aussetzung; wenn nun schon die bescheidenen Leistungen der vernunftgemässen Thätigkeit des Menschen ohne eine solche obgleich beschränkte Leitung der eigenen Gedanken unbegreiflich bleiben, um wie viel mehr eine Wirksamkeit, wie sie nach Anaxagoras der göttliche Geist entfaltet. Eine Gottheit ohne Selbstbewusstsein wäre nichts anderes, als der Schauplatz eines ihr unbekannten und gleichgiltigen Verlaufes von Gedanken, ein wahrhafter νοῦς ἀνόητος, wie ihn Themistios genannt hat und nur in ironischem Sinne könnte man ihn mit diesem Schriftstellor als φρονιμώτατος bezeichnen [116]), da man ja doch kaum im Ernst ein Wesen allwissend nennen darf, das sich seines Wissens niemals bewusst wird. Wollte man zu der Ausflucht greifen, dass an das unbewusste Denken des Nus die Wirkung ebenso geknüpft sein könne, wie an das bewusste, so ist das zwar keine absurde Behauptung, jedenfalls aber keine Lösung im Geiste unserer Philosophen, denn durch sie würde die von Anaxagoras so entschieden verworfene εἱμαρμένη erst recht auf den Thron der Welt erhoben werden.

Endlich wird unter der Voraussetzung, dass dem göttlichen Nus das Bewusstsein mangelt, das Verhältnis desselben zu dem menschlichen Verstande ein höchst merkwürdiges. Wer den göttlichen Nus für das beseelende Princip aller Lebewesen hält, eine Auffassung der anaxagoreischen Lehre, von der noch die Rede sein soll, gelangt dazu, ihm nach gewissen Theilen seiner psychischen Gesammtthätigkeit ein Bewusstsein von derselben beizumessen, nach andern wiederum nicht und zwar würde gerade jenem Theil seines Denkens dieses Bewusstsein fehlen, an welchen das allmächtige Wirken geknüpft ist, also dem eigentlichen Göttlichen in ihm. Nimmt man hingegen eine Mehrheit von geistigen Substanzen bei Anaxagoras an, so ist damit noch immer nicht der Anstoss erregende Umstand aus der Welt geschafft, dass der göttliche Nus in einem wichtigen Punkte hinter dem menschlichen, ja sogar hinter dem thierischen Denken zurücksteht.

Die Vorstellung eines unbewussten göttlichen Geistes findet sich also weder in den Quellen unmittelbar ausgesprochen, noch

---

[116]) Vgl. die Nachweise bei Heinze a. a. O. S. 32, Anm. 2.

kann sie aus ihnen mit Nothwendigkeit erschlossen werden. Sie steht vielmehr mit den Prädikaten der Allwissenheit und Allmacht in Widerspruch, hat, wie zuletzt erörtert wurde, ein Missverhältnis zwischen göttlichem und menschlichem Verstande zur Folge und muthet endlich unserem Philosophen eine Schärfe der psychologischen Analyse zu, wie sie vor Aristoteles niemand besass, so dass auch von diesem allgemeinen Gesichtspunkt aus die Annahme eines unbewussten Geistes bei Anaxagoras sich als äusserst unwahrscheinlich darstellt. Wenn dem nun so ist, so werden wir daran festhalten dürfen, dass der Klazomenier den göttlichen Nus ebenso wie den menschlichen, nach dessen Analogie er die Vorstellung des ersteren bildete[117], als persönlich gefasst habe.

IV.

Dass es nach Anaxagoras beseelte Wesen gibt, steht ausser allem Zweifel, nicht bloss die thierischen Organismen gelten ihm als solche, sondern auch die Pflanzen[118], hingegen bieten die Fragen, ob er zwischen Seele und Geist unterschieden und ob er eine Mehrheit von Geistern oder nur einen einzigen angenommen habe, bei der Dürftigkeit unserer Quellen besondere Schwierigkeiten. Im allgemeinen herrscht die Ansicht, der göttliche Nus sei nicht bloss die Ursache der Bewegung für die Welt, sondern auch das beseelende Princip für alle Lebewesen[119], nur insofern gehen die Meinungen der Erklärer auseinander, als die einen behaupten, Anaxagoras mache keinen Unterschied zwischen Geist und Seele[120], während nach den andern doch in gewissem Masse ein solcher bestehen soll. Nach ihnen gibt es nur einen Geist; insoferne er die Welt bewegt, führt er bei Anaxagoras den Namen Nus, als immanentes Princip des Lebendigen heisst er jedoch

---

117) Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵ S. 994.

118) Fragm. 10: ἀνθρώπους τε συμπαγῆναι καὶ τἆλλα ζῷα, ὅσα ψυχὴν ἔχει; Pseudo-Aristoteles de plant. I. 8. 815 a 15; Plutarch quaest. natur. c. 1. ζῷον γὰρ ἔγγειον τὸ φυτὸν εἶναι οἱ περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον οἴονται.

119) So auch Heinze a. a. O. S. 38, Anm. 1; S. 43.

120) Breier a. a. O. S. 73, 74; Krische a. a. O. S. 63; Zeller, Phil. d. Griech. I. 2⁵ S. 1011.

Seele[121]); die Verschiedenheit betrifft also mehr die Terminologie, als die Sache selbst. Wie verbreitet indessen die Ansicht auch sein mag, dass der Nus für Anaxagoras das beseelende Princip der Lebewesen bilde, und wie gross die Autorität ihrer Vertreter, man wird dennoch nicht bei ihr verbleiben können. Zunächst spricht alles dagegen, was früher über die Reinheit, Unvermischtheit und das Fürsichsein des Nus gesagt wurde[122]), ferner kommen noch einige Erwägungen allgemeiner Natur als Gegengründe in Betracht. Vor allem muss darauf hingewiesen werden, dass überall dort, wo der göttliche Nus als Princip der Bewegung erwähnt wird, er nicht als eine immanente, sondern als transcendente Ursache erscheint. Was sollte den Philosophen auch dazu bewogen haben diesen Nus in die Lebewesen eingehen zu lassen. Etwa der Gedanke, dass sie dann von ihm besser in Bewegung gesetzt werden könnten?

Abgesehen davon, dass der allmächtige Nus einer solchen Unterstützung durch die bessere Situation nicht bedarf, würde dadurch eher das Gegentheil erreicht werden, denn das Vermischtsein mit den Dingen würde seine Erkenntnis und Macht verringern, also keineswegs jener Zweckmässigkeit entsprechen, welche der Nus in den Einrichtungen der Welt nach der Ansicht des Anaxagoras verwirklicht.

Endlich sind auch die Gründe, welche man für die Beseelung des Lebendigen durch den göttlichen Nus beizubringen pflegt, keineswegs unwiderlegbar, ja sie verwandeln sich bei genauer Betrachtung sogar in Argumente für das Gegentheil.

Von den Stellen, welche in dieser Frage herangezogen werden, ist die dem fünften Fragmente entnommene (ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι) bereits eingehend besprochen und gezeigt worden, dass mit dem zweiten νόος nicht Theile des göttlichen Nus gemeint sein können, sondern, wie wir hier ergänzend beifügen wollen, die Gattung νόος. Es wird gesagt, dass es auch solches gebe, in dem Geist enthalten ist.

---

121) Schaubach S. 186, 188; Schorn S. 24, 28.

122) Vgl. im vorigen Heft S. 62 und 66 ff.; auch an die Bestimmung ἀκίνητος (S. 74 ebendaselbst) mag erinnert werden.

Ausserdem wird ein Satz aus dem sechsten Fragmente angeführt: Ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει[123]). Hier unterscheidet Anaxagoras ganz deutlich zwischen der Seele und dem weltbeherrschenden Geist, dennoch wurde dieser Stelle ein Sinn unterlegt, welcher auf das Gegentheil hinausläuft.

Trendelenburg[124]) meinte, unter dem Geiste sei hier die Vernunft zu verstehen, welche sich in der Organisation der Lebewesen offenbart, wogegen Breier[125]) einwendete, dass in diesem Falle zwischen der lebendigen Welt und der übrigen Natur kein Unterschied vorhanden wäre, da sich auch in dieser die Vernunft als Urheberin aller Ordnung kundgebe, einen solchen Unterschied habe aber Anaxagoras durch die Gegenüberstellung des Beseelten und Unbeseelten deutlich gelehrt.

Mit einer ähnlichen Argumentation werden wir uns gegen die Ansicht wenden, dass mit dem Worte κρατέειν die Immanenz des Nus in den Lebewesen ausgedrückt sei. Wäre dies wirklich der Fall, dann wäre alles beseelt, denn an einer früheren Stelle dieses Fragmentes wird ihm das κρατέειν über alle χρήματα beigelegt, indem es heisst, er könnte, wenn er mit irgend etwas vermischt wäre, μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ. Durch das Wort κρατέειν wird vielmehr auch hier, wie anderwärts, nichts weiter ausgesagt, als dass der Nus eine Herrschaft ausübe, und zwar wie allerdings hier besonders hervorgehoben wird, auch über das Beseelte[126]). Der Wortlaut der Stelle gibt gar keinen Anlass, das κρατέειν mit „beseelen“ zu übersetzen, da dieser Begriff durch ψυχὴν ἔχειν schon vollkommen klar ausgedrückt wird[127]), so dass der unbefangene Leser in dem ganzen Satze weit eher ein Argument für die Verschiedenheit von Seele und Geist erblicken wird, als dagegen.

---

[123]) Zeller, I. 2⁵ S. 1010.

[124]) Comment. z. Aristot. de an. S. 219.

[125]) a. a. O. S. 76, 77.

[126]) Aristoteles bedient sich, um den Begriff des Beseelens auszudrücken, de an. I. 2. 404 b 3 des Wortes ὑπάρχειν. Ueber die Stelle selbst siehe unten.

[127]) Vgl. auch Heinze a. a. O. S. 42.

Um die Identität von Geist und Seele bei Anaxagoras nachzuweisen, beruft man sich[128]) auch auf den Schlusssatz des sechsten Fragmentes: Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων· ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστι ὅμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ ἀπείρων ἐόντων, ἀλλ' ὅτεων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν.

Wer da meint, dass ein und derselbe Nus in allen Lebewesen als beseelendes Princip enthalten sei, nimmt offenbar ὅμοιος = ὁ αὐτός, ein bei verschiedenen Schriftstellern wiederkehrender Sprachgebrauch. Der Sinn des Satzes wäre dann folgender: Aller Nus, der grössere, wie der kleinere, ist ein und derselbe.

Allein gegen diese Auslegung erheben sich gewichtige Einwendungen.

Dass ὅμοιος an dieser Stelle nicht die Bedeutung von ὁ αὐτός hat, geht aus dem Nachsatze hervor, welcher besagt, dass keines der unendlich vielen Dinge dem andern ὅμοιον sei, sondern dass die in jedem einzelnen überwiegenden Bestandtheile das Wesen desselben ausmachen[129]). In diesem Falle handelt es sich offenbar nicht darum, ob ein Ding mit dem andern zusammen eine individuelle Einheit bildet, sondern ob sie eine specifische Einheit darstellen, d. h. ob sie gleichartig sind; wir werden also auch in dem Vordersatze ὅμοιος mit „gleichartig“ zu übersetzen haben.

Anaxagoras scheint a. a. O. das Wesen[130]) eines Dinges in

[128]) So z. B. Schaubach a. a. O. S. 188; Schorn a. a. O. S. 32; Krische a. a. O. S. 67 u. a.

[129]) Heinze S. 14.

[130]) Die Worte ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν erinnern an den aristotelischen Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι. Wenn sich auch der Gebrauch der Formel τὸ τί ἦν nicht weiter als bis zu Antisthenes und dem Megariker Stilpo verfolgen lässt (vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. I. S. 38; Schwegler, Metaph. des Arist. Excurs I. S. 374), so scheint doch das Imperfektum ἦν schon von Anaxagoras zur Bezeichnung des Wesens eines Dinges verwendet worden zu sein. Hirzel (Untersuchungen z. Cicero's phil. Schriften II. 1. S. 4) bekämpft die Ansicht, dass durch τί ἦν das beharrende Wesen der Dinge bezeichnet werde, er glaubt, mit demselben Rechte hätte man τί ἔσται sagen können oder noch sicherer das ἦν, ἔστιν und ἔσται in der Definition vereinigt; ähnlich urtheilt der Hauptsache nach Lotze (Metaph. Buch I, Kap. 3 § 27). Hirzel vertritt die Meinung, das ἦν beziehe sich auf die im λόγος verbundenen Bestandtheile des Dinges, welche als einzelne früher waren, als das jetzige Ding. — Gegen diese Auffassung muss erinnert werden, dass man

jenem Bestandtheil zu erblicken, welcher in demselben überwiegend vertreten ist. Unter dieser Voraussetzung ist es nicht ganz begreiflich, warum keines der Dinge mit einem andern gleichartig sein soll. Das, was wir z. B. Gold nennen, ist nach Anaxagoras ein Körper, in welchem das Element Gold vorherrscht und solcher Körper gibt es offenbar viele. Wenn wir die Bestimmungen des Anaxagoras über das Wesen der Körper mit dem Satze, dass keiner von ihnen dem andern gleichartig sei, in Einklang bringen wollen, werden wir den ersteren eine Ergänzung beifügen müssen und dazu bietet einer von den allgemeinen Grundsätzen des Philosophen die Möglichkeit. Alles ist in allem enthalten[131]), also enthält ein jeder Körper alle Elemente, der Unterschied in der Zusammensetzung kann demnach nur in dem quantitativen Verhältnisse der Elemente zu einander bestehen. Daraus ergibt sich weiter, dass zwar ein und dasselbe Element, z. B. Gold, in mehreren Körpern den vorherrschenden Bestandtheil ausmachen kann, dass aber das Verhältnis desselben zu den übrigen in einem jeden dieser Körper ein anderes sein muss. Wenn also Anaxagoras sagt, das Wesen eines Körpers bestehe in jenem Element, welches in der Mischung überwiegt, so beschränkt er sich dabei auf die Angabe dessen, was für die Sinneswahrnehmung daran am deutlichsten hervortritt[132]), hingegen bei dem Satze, kein Körper sei dem andern gleichartig, hat er das für die

von dem Dinge keineswegs sagen kann, es sei vor seinem Bestande die unverknüpfte Gesammtheit seiner Bestandtheile gewesen. Das was das Ding ist und während seiner ganzen Vergangenheit war im Unterschiede zu den wechselnden Bestimmungen ist sein Wesen, das ἔσται würde nichts Neues hinzufügen, es wäre denn, dass man darin eine sehr unsichere Voraussage über den zukünftigen Bestand von Dingen erblickte, auf welche die fragliche Definition passen würde, ein Gedanke, der sowohl dem Aristoteles, wie seinen Vorgängern fern gelegen sein dürfte.

[131]) Fragm. 5: Ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου. Aristot. Phys. I. 4. 187 b 2: φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλισθ᾽ ὑπερέχοντος διὰ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων . . . ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. Simplic. in Arist. Phys. p. 33 b: πάντων ἐν παντὶ ἐνόντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν χαρακτηριζομένου. Weitere Belegstellen bei Schaubach S. 114—116. Vgl. Zeller a. a. O. S. 990, Heinze S. 14.

[132]) ἐνδηλότατα vgl. Heinze a. a. O.

Wahrnehmung verborgene quantitative Verhältnis im Auge, welches für einen jeden einzelnen Körper ein besonderes ist.

Nach dem Gesagten werden wir daran festhalten dürfen, dass es sich in den Schlussworten des sechsten Fragmentes ebenso bei den Geistern wie bei den Dingen nicht um die individuelle, sondern um die specifische Einheit handelt.

Was die Dinge absolut ungleichartig macht, ist ihre quantitativ verschiedene Zusammensetzung (quantitativ in dem Sinne genommen, in welchem der Chemiker von quantitativer Analyse spricht) aus den gleichen Elementen, was also die Gleichartigkeit der Geister begründet, wird ihre Einfachheit sein, der Mangel an jeglicher Zusammensetzung. Ebenso sprechen die Superlative λεπτότατον und καθαρώτατον für die Vielheit der Geister.

Wer trotz alledem eine solche Mehrheit nicht zugeben will, verwickelt sich in Schwierigkeiten, welche zu überwinden kaum möglich sein dürfte. Zwei Auswege scheinen sich darzubieten. Einmal die Annahme, dass die vielen Geister Theile eines und desselben Nus seien, oder dass mit dieser Vielheit die verschiedenen Aeusserungsformen des einen Nus gemeint seien[133]). Der ersten Hypothese haben wir schon gedacht; ihr stehen alle gegen die Körperlichkeit des Nus angeführten Gründe entgegen. Ebenso unwahrscheinlich ist die zweite; denn das Anaxagoras zwei Kieselsteine für ungleichartig, hingegen die Leistungen des göttlichen Denkens und des Denkens der Thiere für gleichartig gehalten haben soll, klingt denn doch allzuwenig glaubwürdig. Endlich darf auch nicht vergessen werden, dass Anaxagoras nach dem Wortlaute seiner Ausführungen von der Gleichartigkeit der Substanzen spricht und nicht von Thätigkeiten oder Aeusserungsweisen einer Substanz. — Da die Annahme einer Vielheit von Geistern sowohl die erwähnten Schwierigkeiten vermeidet, als auch die in Rede stehende Stelle durchaus befriedigend erklärt, werden wir ihr unsere Zustimmung wohl nicht versagen dürfen.

Ebenso wie die eigenen Aeusserungen des Anaxagoras hat man auch die Darlegungen des Aristoteles über ihn im Sinne der Iden-

---

[133]) Breier S. 74, 77.

tität des weltlenkenden Nus mit dem beseelenden Princip gedeutet[134]), obwohl sich, wie mir wenigstens scheint, aus ihnen ebensogut das Gegentheil entnehmen lässt; sie besitzen, so wie sie uns überliefert sind, keineswegs jene Klarheit, die zu einer gesicherten Entscheidung erforderlich ist.

Aristoteles bespricht im zweiten Kapitel des ersten Buches seiner Schrift von der Seele die Ansichten, welche über die Natur der Seele aufgestellt worden sind. Er scheidet die Philosophen, welche sich mit dieser Frage beschäftigten, in zwei Gruppen. Die eine umfasst diejenigen, welche in der Seele zunächst das Princip der Bewegung erblickten. Von ihnen betrachten einige die Seele als eines von den vielen beweglichen Dingen, während die andern glauben, sie sei das einzige Ding, welches sich selbst bewege. An zweiter Stelle behandelt Aristoteles jene Denker, welche die Seele hauptsächlich als Princip der Erkenntnis und der Wahrnehmung betrachtet haben.

Zu welcher von diesen Gruppen Aristoteles den Anaxagoras zählt, kann fraglich erscheinen[135]). Der überlieferte Text rechnet ihn unter jene Philosophen, welche die Seele für etwas sich selbst Bewegendes halten, was schon allein genügen würde, ihre Identität mit dem göttlichen Nus sehr zweifelhaft zu machen, denn dieser soll ja unbeweglich sein[136]). Von Demokrit unterscheidet sich Anaxagoras nach dem aristotelischen Berichte abgesehen von dem Unterschiede der Klasse dadurch, dass der Erstere Nus und und Seele schlechthin für ein und dasselbe nimmt, insofern er Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis identifizirt (das

---

[134]) Heinze a. a. O. S. 42; Zeller a. a. O. S. 1011.

[135]) Aristoteles gibt die Eintheilung in folgenden Worten: 1) 403 b 28—31: φασὶ γὰρ ἔνιοι καὶ μάλιστα καὶ πρώτως ψυχὴν εἶναι τὸ κινοῦν. a) οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον, τῶν κινουμένων τι τὴν ψυχὴν ὑπέλαβον εἶναι, b) 404 a 20: ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὐτὸ κινοῦν. 2) 404 b 7: ὅσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχήν· ὅσοι δ᾽ ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς u. s. w. In die Klasse a werden die Atomisten und einige Pythagoreer gestellt, zu der Klasse b gehören nach Philoponos Platon, Xenokrates und Alkmaion (Philop. z. d. St. αἰνίττεται εἰς Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀλκμαίωνα).

[136]) Vgl. Heft I. S. 74.

Wahre ist ihm soviel wie das Erscheinende, der Nus also nicht ein Vermögen, die Wahrheit zu erkennen), während Anaxagoras dies nicht thut, sondern der Wahrnehmung Subjektivität, der Verstandeserkenntnis Objektivität zuschreibt. Er drückt sich jedoch minder bestimmt aus[137]) als Demokrit, indem er einmal den Nus als Ursache des Schönen und Richtigen bezeichnet und anderwärts wiederum als Seele, was Aristoteles daraus schliesst, dass Anaxagoras sagt, der Nus wohne allen lebenden Wesen inne und zwar wie wir aus dem Nachsatze zu ergänzen haben, in derselben Weise. Aristoteles fügt nämlich bei, der νοῦς κατὰ φρόνησιν λεγόμενος scheine nicht allen Lebewesen in derselben Weise innezuwohnen, nicht einmal allen Menschen, woraus hervorgeht, dass er den Satz vom gleichförmigen Innewohnen auf den Nus = Seele bezieht. Das ist zunächst eine kritische Bemerkung des Aristoteles, sie drückt jedoch zugleich einen positiven Gedanken aus, in welchem er mit Anaxagoras übereinstimmt. Dieser spricht nämlich von einem grösseren und kleineren Geiste, womit nach dem Gesagten nicht die Seele, das Princip der Bewegung, sondern nur der κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς gemeint sein kann, welche Anaxagoras dem Begriffe, wenn auch wohl nicht dem Subjekte nach[138]) von einander unterscheidet. Solcher Geister, welche für die Lebewesen Princip der Beseelung und der Erkenntnis sind, gibt es viele, ihrem Wesen nach sind sie alle gleichartig, weil einfach, ihrer erkennenden Thätigkeit nach unterscheiden sie sich graduell (μέζων, ἐλάσσων). Dass Anaxagoras allen Lebewesen einen solchen κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς zuschreibt, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, indess spricht ja auch Aristoteles von einer δύναμις προνοητική, welche nach ihm gewisse Thiere besitzen (Eth. Nic. VI. 7. 1141 a 24). Mit dem göttlichen Nus sind diese Geister aus allen früher angeführten Gründen und ferner auch da-

---

137) De an. I. 2. 404 b 1: Ἀναξαγόρας δ' ἧττον διασαφεῖ περὶ αὐτῶν· πολλαχοῦ μὲν γὰρ τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς τὸν νοῦν λέγει, ἑτέρωθι δὲ τοῦτον εἶναι τὴν ψυχήν· ἐν ἅπασι γὰρ ὑπάρχειν αὐτὸν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις. οὐ φαίνεται δ' ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν.

138) de an. I. 2. 405 a 15: χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει.

rum nicht identisch, weil dieser, wie bereits bemerkt, ein unbewegter Beweger ist, sie hingegen sich selbst bewegende Ursachen der Bewegung. Will man dennoch dabei beharren, dass Anaxagoras die Immanenz des göttlichen Nus gelehrt habe, so muss man auch annehmen, dass Aristoteles alle daraus erfliessenden Widersprüche übersehen oder doch ungerügt gelassen habe, und dies an einer Stelle, wo er auf die Nuslehre des Anaxagoras kritisirend eingeht[139]), ja dass Aristoteles in seinem Berichte sich selbst widersprochen habe, da er denselben Nus hier als etwas sich selbst Bewegendes darstellen würde, den er Phys. VIII. 5. als unbewegt schildert.

Diese Lehre des Anaxagoras vom göttlichen Geist und der Seele hat manche unverkennbare Schwächen und Unklarheiten, von denen schon Aristoteles einige hervorgehoben hat[140]); wir beschränken uns hier auf jene hinzuweisen, welche sich der Aufmerksamkeit der Kritiker bisher entzogen haben. So scheint die

---

[139]) de an. I. 2. 404 b 5, 405 b 21. Man könnte die Stelle 404 a 25 ff. auch anders auslegen, obgleich ich meinerseits an der im Text vorgetragenen Auffassung festhalte. Die Worte καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν ... οὐ μὴν παντελῶς γ' ὥσπερ Δημόκριτος könnten dahin gedeutet werden, dass nach der Auffassung des Aristoteles zwischen den Ansichten der beiden Philosophen kein belangreicher Unterschied obwalte, auch später (405 a 8—17) werden sie nebeneinander gestellt. Sie müssen dann freilich zu derselben Klasse von Philosophen gehören, nämlich zu jenen, welche die Seele als eines unter den vielen beweglichen Dingen betrachten. Das Hindernis, welches in dem überlieferten Text liegt, könnte mittelst einer Umstellung behoben werden, durch welche die Darlegung über Anaxagoras 404 a 25—b 7 nach 404 a 16 versetzt, also dem über die Atomisten Gesagten angeschlossen würde, wie dies ja auch 405 a 8—19 der Fall ist. Wenn also — die Richtigkeit dieses Erklärungsversuches vorausgesetzt — die Seele nach Anaxagoras sich nicht selbst bewegen würde, sondern eines von den vielen beweglichen Dingen wäre, liegt es nahe anzunehmen, dass auch er gleich den andern Philosophen, welche dieser Ansicht sind, sie für körperlich gehalten habe. Damit liessen sich die Nachrichten aus späterer Zeit wohl vereinigen, nach denen Anaxagoras gelehrt haben soll, die Seele sei luftartig (Pseudo-Plutarch IV. 3. 2: οἱ δ' ἀπ' Ἀναξαγόρου ἀεροειδῆ ἔλεγόν τε καὶ σῶμα (τὴν ψυχήν); Stob. Ekl. I. 796) und vergehe durch ihre Trennung vom Leibe (Belege b. Zeller S. 1013 Anm. 5); mit dem Nus brauchte man sie darum nicht zu identifiziren, denn der gilt auch Späteren für unkörperlich vgl. Philop. de an. c. 9; Asklep. Metaph. 63, 17.

[140]) So die Unmöglichkeit der Erkenntnis durch den Nus, de an. I. 2, III. 4, eine Bemerkung, welche auf alle Geister Anwendung findet, ferner der Vorwurf, der göttl. Geist werde als deus ex machina gebraucht Metaph. I. 4.

innige Verbindung von Denken und Wirken zu fordern, dass den Abstufungen der Denkfähigkeit auch solche der Wirkungsfähigkeit entsprechen. Allein das ist keineswegs der Fall. Während die Geister in Bezug auf ihre Erkenntniskraft in grössere und kleinere geschieden werden, sind die den Lebewesen innewohnenden als Principien des Lebens und der Bewegung (als Seelen) betrachtet einander gleich, die Seelen kommen, wie Aristoteles sich ausdrückt, den Lebewesen in derselben Weise zu.

Auch die Gegenüberstellung des göttlichen Nus als des unbewegten Bewegers und der Seelen als der sich selbst bewegenden Beweger ist nicht ganz klar. Im ersten Falle will Anaxagoras den Gedanken ausschliessen, dass der göttliche Nus wie ein Körper bewegt, also, könnte man folgern, ist er wohl der Meinung, dass dies bei der Seele so stattfinde, demnach wäre die Seele ein Körper. Sagt man nun, um dieser Konsequenz zu entgehen, es handle sich um eine geistige Bewegung, um ein Denken, so gelangt man dazu, durch den Ausschluss der Bewegung auch dem göttlichen Nus das Denken abzusprechen, was ebenfalls nicht angeht. Es bleibt demnach wohl nichts anderes übrig, als anzunehmen, Anaxagoras habe die uneigentliche Ortsveränderung, welche der immateriellen Seele zugeschrieben werden kann, der Unbewegtheit des göttlichen Nus gegenübergestellt, freilich ohne sich den Unterschied zwischen eigentlicher und uneigentlicher Bewegung deutlich gemacht zu haben.

Man hat den Anaxagoras mit Descartes verglichen, weil er ebenso wie dieser der Materie durch Gott ein gewisses Mass von Bewegung verleihen lässt, um dann im übrigen soweit es angeht, alles auf mechanischem Wege zu erklären [141]), auch darin sind die beiden einander ähnlich, dass die von ihnen vollzogene scharfe Scheidung von geistigem und physischem Sein durch einen jüngeren Zeitgenossen wieder aufgehoben wird: in dem einen Falle geschieht es durch Spinoza, in dem andern durch Diogenes von Apollonia. In mancher Beziehung dürfte jedoch Anaxagoras den Ansichten Newtons näher stehen. So scheint bei jedem von ihnen

[141]) Heinze S. 40.

die wissenschaftliche Ueberzeugung vom Dasein eines höchsten Wesens aus der Betrachtung der Ordnung, welche die Gestirnbewegungen einhalten, ihre beste Kraft geschöpft zu haben[142]), ebenso betonen beide ganz besonders die Geistigkeit Gottes und verwerfen die blinde Nothwendigkeit[143]).

Ob sich Anaxagoras über den Ursprung jener Geister ausgesprochen hat, welche neben der Gottheit bestehen und in welchem Sinne, davon haben wir keine Kenntnis, die Schöpfungshypothese, an welche man zunächst zu denken versucht ist, lag ihm seinen allgemeinen Anschauungen gemäss jedenfalls fern, denn er leugnet ebenso das Entstehen aus nichts, wie das Vergehen in nichts[144]). Es ist dies nicht die einzige Frage, auf welche der Klazomenier die Antwort schuldig bleibt und er scheint sich solcher Lücken seines Systems auch wohl bewusst gewesen zu sein, wenn anders uns Cicero recht berichtet[145]). Welche Mängel indess auch dasselbe zeigen mag, Mängel, wie sie bei dem ersten Versuch, ein neues Princip in die Philosophie einzuführen, kaum zu vermeiden waren, den Ruhm, der erste theistische Denker im Abendlande gewesen zu sein, welchen die Geschichte der Philosophie kennt, wird Anaxagoras wohl behaupten.

[142]) Newton, Mathem. Principien d. Naturlehre herausgeg. v. Wolfers III. 5. S. 508: Diese bewunderungswürdige Einrichtung der Sonne, der Planeten und Kometen hat nur aus dem Rathschlusse und der Herrschaft eines alles einsehenden und allmächtigen Wesens hervorgehen können. Optices lib. III. quaest. 31: Tam miram uniformitatem in planetarum systemate necessario fatendum est intelligentia et consilio fuisse effectum.

[143]) Math. Princ. S. 509: Die Herrschaft eines geistigen Wesens ist es, was Gott ausmacht. Optices lib. III. quaest. 31: ... utique nullo modo fieri potuit, ut caeco fato tribuendum sit, quod planetae in orbibus concentricio motu consimili feruntur eodem omnes u. s. w.

[144]) Fragm. 17: οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται.

[145]) Acad. post. l. I. c. 12: Cum Zenone, inquam, ut accepimus, Arcesilas sibi omne certamen instituit, non pertinacia aut studio vincendi, ut mihi quidem videtur, sed earum rerum obscuritate, quae ad confessionem ignorationis adduxerant Socratem et jam ante Socratem Democritum, Anaxagoram, Empedoclem, omnes paene veteres: qui nihil cognosci, nihil percipi, nihil sciri posse dixerunt; angustos sensus, imbecillos animos, brevia curricula vitae ... deinceps omnia tenebris circumfusa esse dixerunt.

VII.

Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. **Joh. Uebinger,**
Privatdocenten in Braunsberg.

Schluss.

Ein dem zuletzt charakterisierten „Buche über das Nichts" sehr ähnliches schrieb etwa ein Jahrhundert später der Professor an der Akademie zu Toulouse Franz Sanchez, ich meine dessen Buch über das sehr vornehme, erste und allgemeingültige Wissen, dass man nichts weiss[135]). Die Art übrigens, wie gleich der Titel unser Nichtwissen betont, giebt einen Anhalt von vornherein zu der Vermutung, das gepriesene Büchlein bewege sich in einem ähnlichen Gedankenkreise, wie die drei Bücher des Cusanus „de docta ignorantia". Diese aus dem Titel gewonnene Vermutung wird in der That durch den Inhalt bestätigt.

Angeboren, so hebt die Vorrede an, ist dem Menschen der Trieb wissen zu wollen, wenigen vergönnt zu wissen um dies Wollen, ganz wenigen wirklich zu wissen[136]); und dem Autor selbst ward ein von den andern verschiedenes Loos nicht zuteil[137]). Sogar dies Eine bekennt er nicht zu wissen, nämlich dass er nichts wisse[138]). Jedoch nimmt er an, dass weder er, noch andere dies

---

135) „De multum nobili, prima et universali scientia quod nihil scitur."

136) „Innatum homini velle scire, paucis concessum scire velle, paucioribus scire." Tractatus philosophici Roterodami apud Arn. Leers 1649. Quod nihil scitur pag. 5.

137) „Nec mihi ab aliis diversa fortuna successit" l. c.

138) „Nec unum hoc scio me nihil scire" l. c. pag. 13.

wissen[139]): dieser Satz soll ihm Standarte sein, dann ergiebt sich die Folgerung: Nichts weiss man[140]). Wenn er, sagt er sich, jenen Satz zu beweisen wisse, so werde er mit Fug und Recht schliessen dürfen, dass man nichts wisse; falls er den Beweis zu erbringen nicht wisse, so würde dies noch um so besser sein; solches ja gerade behaupte er[141]).

Für Sanchez nämlich ist jede Definition blosse Worterklärung und fast jede Anlass zu einer Frage[142]). Die Beschaffenheiten der Dinge können wir nicht erkennen[143]); wenn wir sie aber nicht erkennen, so vermögen wir sie auch nicht näher anzugeben[144]); freilich sagt man, die Definition zeige die Beschaffenheit eines Dinges deutlich an, aber dies ist nicht der Fall. Weiter ist nicht einzusehen, wie wir einer Sache, welche wir nicht kennen, Namen beilegen sollen; und doch giebt es solche[145]). Bezüglich der Namen herrscht daher beständig Zweifel und in den Worten viel Verwirrung und Trug, vielleicht sogar auch in all denen, welche gerade vorgebracht wurden[146]). Freilich sagt man beispielsweise, man definiere das Ding, welches Mensch ist, durch die folgende Definition: verständiges, sterbliches Lebewesen. Indessen entsehen dann neuerdings Zweifel bezüglich des Wortes „Lebewesen", „verständig" und „sterblich". Man wird weiter gehen und diese Begriffe durch höhere Gattungsbegriffe und Artunterschiede, wie man sich ausdrückt, bis hinauf zu dem höchsten Begriff Ding (ens) bestimmen. Doch weiss man auch von diesem letzten Begriffe nicht, was er bezeichnet. Man wird ihn selbst nicht definieren können,

---

139) „Coniecto tamen nec me nec alios" l. c.

140) „Haec mihi vexillum propositio sit, haec sequenda venit: Nihil scitur" l. c.

141) „Hanc si probare scivero, merito concludam nihil sciri; si nescivero, hoc ipso melius, id enim asserebam" l. c.

142) „Mihi enim omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio" l. c. pag. 14.

143) „Rerum naturas cognoscere non possumus" l. c.

144) „Quodsi non cognoscamus, quo pacto demonstrabimus? Nullo" l. c.

145) „Amplius rei quam non cognoscimus quomodo nomina imponemus? Non video. Sunt tamen" l. c.

146) „Hinc circa nomina dubitatio perpetua et multa in verbis confusio et fallacia, quin et in his omnibus quae modo protuli forsan" l. c.

weil er keinen Gattungsbegriff mehr über sich hat. Mit dem Fragen habe man daher ein Ende zu machen. Aber dies, fügt Sanchez bei, löst den Zweifel nicht, befriedigt auch nicht den Geist[147]); gezwungen verrät man schliesslich sein Nichtwissen[148]).

Aus freien Stücken dagegen habe dies sonst keiner gethan, als jener weise und rechtschaffene Sokrates, welcher nur dies Eine gewusst, dass er nichts wisse[149]). Nach diesem Ausspruch allein schon dürfe man ihn für den gelehrtesten Menschen halten, freilich habe er noch nicht den Geist vollkommen befriedigt, da er auch jenes Eine ebenso, wie alles andere, nicht gewusst; indessen um mit mehr Nachdruck zu betonen, dass er nichts wisse, habe er gesagt, jenes Eine wisse er; und deshalb, weil er nichts gewusst, habe er auch uns nichts schriftlich überliefern wollen. Dass alles eitel, behaupte auch der so weise Salomon, der gelehrteste unter all denen, über welche uns die frühere Zeit berichtet[150]). Wir wissen also nichts[151]).

Um diesen Satz noch genauer nachzuweisen, geht Sanchez näher auf die Definition der Wissenschaft ein[152]). Wissenschaft ist nach seiner eigenen Ansicht die vollkommene Erkenntnis einer Sache[153]). Diese Definition einmal zugegeben, was man nicht gerade unbedingt müsse, sei dreierlei zu beachten: die Sache, welche zu wissen ist, die Erkenntnis und endlich deren Eigenschaft 'vollendet'[154]). Einen jeden dieser Bestandteile müssen wir für sich besonders erwägen, um dann hieraus zu entnehmen, dass nichts gewusst wird.

Dinge zunächst giebt es recht viel, vielleicht unendlich viel, nicht bloss an Individuen, sondern auch an Arten; unendlich viele

---

[147]) „Hoc non solvit dubium nec explet mentem" l. c. pag. 15.

[148]) „Prodis coactus ignorantiam. Gaudeo. Et ego etc." l. c.

[149]) „Nusquam tamen inveni praeterquam in sapienti illo proboque viro Socrate, . . . qui hoc unum sciebat quod nihil sciebat" l. c. pag. 28f.

[150]) l. c. pag. 29.

[151]) „Igitur nil scimus" l. c. pag. 35.

[152]) „Id adhuc ostendo. Insequor definitionem scientiae" l. c.

[153]) „Scientia est rei perfecta cognitio" l. c. pag. 51.

[154]) „In scientia igitur si definitionem admittas meam, tria sunt: res scienda, cognitio et perfectum" l. c. pag. 57.

darf man jedenfalls annehmen[155]). Um ein einzelnes Ding zu erkennen, müssen wir dessen Prinzipien kennen; dies sind vielleicht Materie und Form; aber in dem unendlichen Gebiete der Dinge giebt es vielleicht unendlich viele Materien, verschieden der Art nach. Sodann sind unter den Dingen einige von sich, aus sich, in sich, durch sich und bloss für sich, wie beispielsweise die Philosophen die erste Ursache, die Unsrigen Gott nennen; alle übrigen sind von diesem, nicht von sich, nicht aus sich, nicht in sich, nicht durch sich und nicht für sich, sondern von einander, aus einander, in einander, für einander[156]). Aber beide Klassen von Dingen muss man kennen. Gott aber, wer kennt ihn vollkommen[157]). „Nicht sehen wird mich der Mensch und leben"[158]). Demnach „wird das, was an Gott unsichtbar ist, durch das, was geschaffen, erkannt und geschaut"[159]). Auch die Dinge muss man jedenfalls zuerst kennen, welche andere verursachen, und zugleich die Art, wie sie dies thun, um irgend etwas vollkommen zu wissen. Eine solche Verkettung aber besteht unter allen Dingen, dass keines gleichgültig, ein jedes dem andern nützt oder schadet; ja sogar das nämliche ist dazu da, viele zu schädigen und viele zu fördern. Also muss man zu der vollkommenen Erkenntnis eines einzigen alle kennen lernen[160]). Wer aber mag dies? Wer nämlich kennt alle Wissenschaften? Weil nun so ein einzelnes Ding sich nicht ohne alle andern erkennen lässt, so giebt es oder gäbe es, wenn man sie haben könnte, bloss eine Wissenschaft, nicht mehrere, wodurch alle Dinge vollkommen erkannt würden. So stellen sich Schwierigkeiten für das Wissen in den Weg bei den

[155]) „Res primum quot sunt? Forsan infinitae, non solum in individuis, sed in speciebus . . . infinitas tamen esse coniecto" l. c. pag. 57.

[156]) „Deinde in rebus aliae a se, ex se, in se, per se et propter se tantum sunt, . . qualem dicunt primam causam philosophi, nostri deum; aliae omnes ab hoc, non a se, non ex se, non in se, non per se . . nec propter se, sed aliae ab aliis, ex aliis aliae, aliae in aliis, aliae propter alias" l. c. pag. 59 f.

[157]) „Deum autem quis perfecte novit?" l. c. pag. 60.

[158]) Exod. 33, 20.

[159]) Röm. 1, 19.

[160]) „Ergo omnia cognoscere oportet ad unius perfectam cognitionem" l. c. pag. 60.

Arten; bezüglich der Individuen aber gesteht man allgemein ein, dass es davon keine Wissenschaft gebe, deshalb, weil deren Zahl unendlich ist[161]); und doch sind die Arten nichts, oder eine gewisse Einbildung, bloss Einzeldinge existieren, nur diese werden wahrgenommen, von diesen bloss ist Wissen zu haben und aus diesen nur zu entnehmen[162]).

Es giebt aber noch einen andern Grund für unser Nichtwissen. Dies ist die so ausserordentlich grosse Substanz gewisser Dinge, so dass wir sie gar nicht zu fassen vermögen[163]). Hieher gehört das Unendliche der Philosophen, wenn ein solches existiert, der Gott der Unsrigen, bezüglich dessen es kein Mass, keine Begrenzung und folglich auch nicht irgend ein Begreifen seitens des Geistes geben kann[164]). Ganz mit Recht; denn zwischen dem begreifenden Subjekte und dem begriffenen Objekt muss eine bestimmte Proportion bestehen; jenes muss grösser, wie dies, oder wenigstens ihm gleich sein. Zwischen uns aber und Gott giebt es keine Proportion; ebenso wenig, wie zwischen einem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen einem Vergänglichen und dem Ewigen[165]); kurz mit ihm verglichen, sind wir eher nichts, wie etwas[166]). Eine zweite Gattung von Dingen, dem zuletzt besprochenen diametral entgegengesetzt, aber giebt es, deren Sein so geringfügig, dass es der Geist kaum zu begreifen vermag[167]); und deren Menge ist sehr gross, deren Erkenntnis zum Wissen sehr notwendig, dennoch besitzen wir fast keine davon. Dergleichen Dinge sind vielleicht alle

---

161) „De individuis autem fateris nullam esse scientiam, quia infinita sunt" l. c. pag. 68.

162) „At species nil sunt aut imaginatio quaedam; sola individua sunt, sola haec percipiuntur, de his solum habenda scientia est, ex his captanda" l. c.

163) „Est et alia ignorantiae nostrae causa, rerum quarundam tam magna substantia, ut a nobis omnino percipi non possit" l. c. pag. 84.

164) „Quo in genere philosophorum infinitum est, si quod illud est, nostrorum deus, cuius nulla mensura, nulla finitio nec subinde a mente comprehensio aliqua esse potest" l. c. pag. 84.

165) „Nobis autem cum deo nulla proportio, quemadmodum nec finito cum infinito, nec corruptibili cum aeterno" l. c. pag. 84 f.

166) „Denique eius collatione nihil potius sumus quam aliquid" l. c.

167) „Est aliud rerum genus his omnino adversum, quarum tam minutum esse est, ut vix a mente comprehendi possit" l. c. pag. 85.

Accidenzien, welche beinahe nicht sind; bislang hat es demzufolge keinen gegeben, welcher ihre Beschaffenheit vollkommen klarzulegen vermocht hätte.

Die Dinge also zunächst, ihre unendliche Anzahl, ihre unendlich verschiedene Beschaffenheit, ihre unendliche Grösse hier und dort ihre unendliche Geringfügigkeit, welche dem Nichts nahe kommt, bereiten unserem Erkennen unübersteigliche Hindernisse; doch ganz abgesehen selbst von den Gegenständen ist uns das, was ein Erkennen im eigentlichen Sinne ist, nicht vergönnt. Dasselbe ist die Thätigkeit des erkennenden Subjektes, welche auf das erkannte Objekt gerichtet ist[168]). Nichts ist so vortrefflich, wie dieses einzig in seiner Art dastehende Erkennen[169]). Besässe dasselbe die Seele vollkommen, so wäre sie Gott ähnlich, ja Gott selbst[170]); denn nicht kann einer vollkommen erkennen, was er nicht geschaffen[171]); und Gott hätte nicht schaffen und das Erschaffene nicht regieren können, was er nicht vorher vollkommen gekannt hätte. Er allein ist daher die Weisheit, die Kenntnis, die vollendete Einsicht; er durchdringt alle Dinge, weiss alle, kennt alle, sieht alle; denn er ist alle und in allen, alle sind er selbst und in ihm[172]). Das unvollkommene und armselige Geschöpf von Mensch aber, wie wird dieses andere Dinge erkennen, ein Geschöpf, welches das eigene Selbst nicht kennen kann, das in ihm und mit ihm ist[173])? Wie wird die verborgensten Dinge der Natur, darunter die geistigen und unter diesen unsere Seele, erkennen ein Geschöpf, welches die klarsten, offenkundigsten Dinge, beispielsweise

---

168) Vgl. „Secundum igitur in definitione scientiae erat cognitio, in qua tria spectantur: res cognita, de qua supra; cognoscens, de quo infra et cognitio ipsa, quae actus est huius in illam; de hac nunc“ l. c. pag. 102.

169) „Nil excellentius hac unica cognitione“ l. c. pag. 103.

170) „Quam si perfectam haberet (sc. anima), deo similis esset, imo deus ipse“ l. c.

171) „Nec enim perfecte cognoscere potest quis, quae non creavit“ l. c.

172) „Ipse ergo solus sapientia, cognitio, intellectus perfectus; omnia penetrat, omnia sapit, omnia cognoscit, omnia intelligit, quia ipse omnia est et in omnibus omniaque ipse sunt et in ipso“ l. c.

173) „Imperfectus autem et miser homunculus quomodo cognoscet alia, qui se ipsum non enosse potest, qui in se est et secum?“ l. c.

was es isst, was es trinkt, was es betastet, was es sieht, was es hört, nicht vollständig begreift[174])?

Und erst die vollkommene Erkenntnis! Unter einer solchen ist diejenige zu verstehen, wodurch ein Gegenstand von allen Seiten, inwendig und auswendig, vollständig geschaut wird[175]). Und das ist die Wissenschaft, welche wir jetzt den Menschen befreunden möchten, sie selbst freilich mag das nicht[176]). Keiner hat es jemals dahin gebracht, dass wir Wissen besitzen[177]). Es fehlt hierzu an den unerlässigen Vorbedingungen; eine vollkommene Erkenntnis verlangt ein in jeder Beziehung, geistig und körperlich, an sich und in seiner äusseren Lebenslage[178]) vollkommenes Subjekt, welches erkennt, und einen Gegenstand zum Erkennen, welcher gehörig zu recht gelegt ist[179]). Was Anderes ist demnach unser Wissen, als verwegene Zuversicht, verbunden mit allerhand Nichtwissen[180])?

Die soeben mitgeteilten Grundzüge des Buches „Quod nihil scitur" lassen deutlich meines Erachtens einen ähnlichen Standpunkt erkennen, wie ihn die Bücher „de docta ignorantia" vertreten. Sanchez beruft sich für die Richtigkeit desselben auf die nämlichen Autoritäten, wie Cusanus, auf den so sehr gelehrten Sokrates und den weisesten und gelehrten von allen, auf Salomon[181]). Diese Berufung freilich ist für sich allein nicht entscheidend; aber

---

174) „Quomodo abstrusissima naturae, inter quae spiritualia sunt et inter haec anima nostra, qui clarissima, apertissima, quae comedit, quae bibit, quae tangit, quae videt, quae audit, penitus non intelligit?" l. c.

175) „Alia (sc. cognitio) est perfecta, qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur" l. c. pag. 105f.

176) „Et haec est scientia quam nunc hominibus conciliare vellemus, ipsa tamen non vult" l. c. pag. 106.

177) „Hoc nullus unquam potuit quod sciamus" l. c. pag. 112.

178) Vgl. „Homo ad perfectissima inter cetera animalia opera edenda perfectissimo eguit instrumento, . . perfectissimo eget corpore" l. c. pag. 139, felicissima fortuna l. c. pag. 143f.

179) „Perfecta cognitio perfectum requirit cognoscentem debiteque dispositam rem cognoscendam, quae duo nusquam vidi" l. c. pag. 180.

180) „Quid . . aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?" De divinatione l. c. pag. 183.

181) Vergl. oben Seite 208.

es kommt hinzu die Thatsache, dass beide das gleiche Ziel mit ihren prüfenden Untersuchungen verfolgen. Sanchez nämlich hatte, wie er selbst versichert, ähnlich, wie Cusanus, dabei im Sinne, nach bestem Können eine zuverlässige, leicht verständliche Wissenschaft zu begründen, nicht aber eine, voll von ungeheuerlichen und erdichteten Vorstellungen, welche, der Wahrheit eines Gegenstandes fremd, lediglich dazu dienen, den tiefsinnigen Geist eines Schriftstellers ans Licht zu stellen, nicht aber dazu, über Gegenstände zu belehren[182]). Auch die Unterscheidung zwischen vollkommenem und unvollkommenem Wissen verdient hier Erwähnung. Beispiele vollkommenen Wissens anzuführen nimmt Sanchez freilich dort, wo er unser Nichtwissen beweisen will, aus nahe liegenden Gründen keinen Anlass, aber ganz ausgeschlossen hat er in Gedanken dasselbe, wie es scheint, nicht. Hierauf deutet der Schluss des merkwürdigen Büchleins, wo er verspricht, ein anderes Mal der Erforschung der Dinge selbst näher zu treten, um zu sehen, ob und wie irgend etwas gewusst wird[183]). Diese Hindeutung zum Schlusse wäre höchst überflüssig, wenn ihr nicht bestimmt die Absicht zu Grunde läge, zum voraus schon auf ein Gebiet vollkommenen Wissens aufmerksam zu machen. Es lässt sich sogar angeben, welches Gebiet er gemeint haben muss. Wenn einer nämlich nicht vollkommen erkennt, was er nicht geschaffen[184]), so erkennt er offenbar andererseits das vollkommen, was er geschaffen, und das einzige Gebiet, wo der Mensch wie ein zweiter Gott schaltet, ist die Mathematik. Hier also muss es auch nach Sanchez Wissenschaft, vollkommene Wissenschaft geben, wodurch, wie bekannt[185]), ein Gegenstand von allen Seiten, inwendig und auswendig, vollständig geschaut wird. Im übrigen herrscht das Nichtwissen; denn im übrigen gilt, wie bei Cusanus, der Satz: was wir

---

[182]) „Mihi namque in animo est firmam et facilem quantum possim scientiam fundare, non vero chimaeris et fictionibus a rei veritate alienis quaeque ad ostendendam solum scribentis ingenii subtilitatem non ad docendas res comparatae sunt plenam.“ Quod nihil scitur pag. 181.

[183]) „Interim nos ad res examinandos accingentes, an aliquid sciatur et quomodo, libello alio praeponemus“ l. c. pag. 182.

[184]) Vgl. oben Seite 211.

[185]) Vgl. oben Seite 212.

nicht hervorgebracht, vermögen wir auch nicht völlig zu erkennen. Zudem besteht nach beiden Denkern [186]) zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen keine Proportion, und bei der engen Beziehung aller Dinge unter einander werden, wenn eins nicht gewusst ist, auch die übrigen nicht gewusst[187]). Angesichts dessen helfen wir uns durch Aufstellen von Annahmen, coniectare [188]); und dieses Annehmen gilt Sanchez, wie sich nachweisen lässt [189]), so viel, wie erfahren [189]), bezeichnet also sicherlich mehr, wie das bloss negative „ignorare", mehr auch, wie ein Vermuten, welches noch mehrere einander ausschliessende Behauptungen als gleichberechtigt neben sich selbst anerkennen muss, bezeichnet ganz, wie bei Cusanus, ein Aussagen, welches relativ richtig d. h. nicht unrichtig und doch auch nicht vollkommen richtig, ein Teil, ein Moment des vollkommen Richtigen und zur Stunde unter den obwaltenden Verhältnissen am richtigsten ist.

Nicht verschweigen will ich indessen, dass Sanchez in prüfenden Ueberlegungen weiter, wie Cusanus, geht und sich in dem gleichen Schritte dem eigentlichen Skeptizismus nähert. Dahin rechne ich die wiederholt aufgestellten Behauptungen, dass wir etwas Bestimmtes nicht einmal um unser Nichtwissen wissen [190]), dass er den Sokrates tadelt, weil er das Gegenteil behauptet[191]). Das ist des Guten offenbar viel zu viel.

Abgesehen also von diesen Abweichungen, ist denn nun die gerade vorher nachgewiesene Uebereinstimmung durch Entlehnung zu erklären? Diese Frage lässt sich bei dem Mangel bestimmter Nachrichten hierüber nicht bestimmt entscheiden. Möglich, ja wahrscheinlich ist jene immerhin. Die Werke des Cusanus waren, wie bekannt, 1514 zu Paris erschienen, wurden kurz vor der Zeit, wo 1576 Sanchez schrieb, noch einmal zu Basel 1565 aufgelegt. In der Vorrede beider Ausgaben, namentlich in der Basler wird er-

[186]) Vgl. oben Seite 13 bez. 210.

[187]) „Ignorato uno ignorantur et reliqua." Quod nihil scitur pag. 56; vgl. auch oben Seite 209.

[188]) Vgl. oben Seite 207 und 209.

[189]) Vgl. „Ex quibus tu alia complurima coniectare experirique poteris." Quod nihil scitur pag. 122.

[190]) Vgl. oben S. 207.

[191]) Vgl. Seite 208.

klärt, dass durch dieselben einem dringenden wissenschaftlichen Bedürfnisse, welches sich in aller Herrn Ländern geltend mache, Rechnung solle getragen werden. In dem Bestreben, allgemeine Angaben zu individualisieren, möchte ich nach Obigem, so lange nicht der bestimmte Gegenbeweis geführt ist, annehmen, dass einer der Verehrer des Cusanus in Frankreich um die angegebene Zeit war Franz Sanchez.

Nicht bei ihm, aber bei einem jüngeren Zeit- und Landesgenossen lässt sich auch der Ausdruck „docta ignorantia“ abermals nachweisen, bei Peter Gassendi. Ihn darf man in all den Fragen, welche uns hier beschäftigen, als den treuesten Schüler des Cusanus bezeichnen. Nicht der für seinen Meister so begeisterte Prior Bernhard, nicht der an ihn in so vielen Stücken erinnernde Karl Bovillus haben den Kern der Lehren, welche in dem Begriffe „docta ignorantia“ gleichsam krystallisiert erscheinen, so scharf erfasst, so treu wiedergegeben, wie dies seinerseits der berühmte Philosoph und Mathematiker, der langjährige Propst zu Digne Peter Gassendi gethan.

Schon der Ausgangspunkt zu der in Rede stehenden Lehre scheint bei den beiden in gewissem Betracht ähnlich gewesen zu sein. Es ist bekannt, wie Cusanus lange herumsuchte, ehe er in der Lehre vom menschlichen Erkennen einen ihn allseitig befriedigenden Standpunkt erreichte, bekannt, wie dieser Standpunkt von dem der herrschenden Schule, welche sich nach Aristoteles nannte, durchaus verschieden war, bekannt endlich, wie scharf er von diesem Standpunkte die Aristoteliker beurteilte. Was Gassendi in dieser Hinsicht erlebte, erzählt uns derselbe in dankenswerter Weise selbst[192]). In seiner Jugend ward er in die peripatetische Philosophie eingeweiht und erinnert sich in seinem zweiunddreissigsten Lebensjahre, wo er eben die „Exercitationes“ zu schreiben im Begriffe steht, sehr wohl, dass jene damals in allen Stücken keineswegs seinen Beifall gefunden habe. Sobald er aber sein eigener Herr, unabhängig von fremder Ansicht geworden und damit be-

[192]) Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos praefatio, in der Ausgabe Hagae-Comitum apud Hadrianum Vlacq 1656 pag. VI.

gann, die ganze Lehre in ziemlich grosser Tiefe und Breite zu erforschen, schien er binnen kurzem wahrzunehmen, wie nichtig, wie nutzlos sie zu dem Zwecke sei, in glückliche Verhältnisse zu gelangen. Er sass indessen fest auf der todbringenden Leimrute des allgemeinen Vorurteils, wonach, wie er sah, alle Stände den Aristoteles gelten liessen. Doch hohen Mut flösste ihm ein, alle Furcht benahm ihm das Lesen seines Charron; diesem zufolge glaubte er nicht mit Unrecht zu argwöhnen, dass jene Schule doch nicht so ganz und gar gutzuheissen sei, ein Argwohn, der sich durch viele Gründe glaubhaft machen liesse. Das einmal gewonnene Vertrauen auf die eigenen Kräfte wuchs noch durch das Lesen des Ramus und des Grafen Pico von Mirandula, Männer, welche er deshalb miterwähnen will, weil er es stets für edel angesehen, diejenigen offen zu nennen, welchen man seine Fortschritte zu verdanken habe. Er fing seitdem also an, die Lehrsätze anderer Schulen sich anzusehen, um zu erfahren, ob etwa diese etwas Gescheidtes böten. Zwar fand er allüberall Schwierigkeiten vor, doch habe niemals etwas seinen Beifall auf gleiche Weise gefunden, wie die Zurückhaltung der Akademiker und Pyrrhoneer. Einsichtsvoll in der That handelten diese Philosophen; um das Nichtige und Ungewisse an dem menschlichen Wissen augenscheinlich zu zeigen, richteten sie sich so ein, dass sie sowohl gegen, wie auch für alle Sätze sprechen konnten.

Diesen Vorbildern entsprechend trug Gassendi die Philosophie des Aristoteles so vor, dass seine Zuhörer gar wohl an Aristoteles festhalten konnten; teilte indessen im Anhange dazu auch die Sätze mit, auf Grund deren man die Aristotelischen Ansichten nach seiner festen Ueberzeugung völlig zu entkräften vermag. Was er zu Gunsten des Aristotelismus vorgetragen, zu veröffentlichen hielt er sich, da mit derartigen Schriften die Welt bereits überschwemmt sei, nicht für verpflichtet; genug gethan schien ihm, diejenigen Nachweise zu veröffentlichen, welche er in der entgegengesetzten Richtung gegeben. So erschienen 1624 seine „unglaublichen Versuche gegen die Anhänger des Aristoteles“, seine „exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos“.

Aus diesen „Versuchen“ heben wir heraus zunächst die Miss-

billigung der Methode, deren die Anhänger des Aristoteles sich bedienen. Für alle übrigen Dinge, so klagt Gassendi[193]), herrscht der allerregste Eifer, in dem Studium der echten Philosophie, gleichsam als ob sie uns nichts anginge, die bodenloseste Nachlässigkeit[194]). Dies einzuräumen ist man vielleicht wenig geneigt, wenn man die zahllosen Arbeiten kennen gelernt, welche die Anhänger des Aristoteles geduldig in der Absicht auf sich nehmen, um den Anschein für sich zu haben, dass sie möglichst schicklich philosophiert haben. Doch aus der echten Philosophie haben sie eine Sophistik gemacht[195]), ein Versuchsfeld für gelehrte Abhandlungen, um in diesen blosse Streitereien pflegen zu können[196]). In dieser Absicht haben sie zunächst alle bedeutenden Schriftsteller aus ihren Schulen hinausgewiesen: den Platon, Markus Tullius, Seneka, Plinius, Plutarch und andere, welche fürwahr sehr viele Beiträge zur Weisheit hätten liefern können[197]). Ausgewählt dagegen hat man einzig den Aristoteles, welcher durch seine zweideutige Ausdrucksweise und abgerissenen Lehrsätze geeignet erschien, zahlreiche Geschosse für ihre Wortgefechte liefern zu können[198]). Und nachdem man jene bedeutenden Schriftsteller aus den Schulen entfernt, verzichtete man noch obendrein auf diejenigen Teile der Philosophie, welche man ohne Zank und Streit hätte behandeln müssen; es sind dies vornehmlich die Disciplinen der Mathematik[199]). In den Teilen aber, welche man beibehielt, liess

---

[193]) Exercitationes par. lib. 1. exercitatio 1.

[194]) Ceterarum rerum studiosissimum studium est, germanae vero philosophiae, quasi nihil attineat, profundissima negligentia" l. c. pag. 1f.

[195]) „Quod homines Aristotelei ex germana philosophia sophisticen effecerint": lautet der Titel des ersten „Versuches" im ersten Buche.

[196]) „Effecerunt philosophiam non virtutis officinam, sed seminarium commentationum, quibus foverent altercationes" Exer. par. lib. 1. exerc. 1 cap. 3. l. c. pag. 3.

[197]) „Neque enim praelegi videas Platonem, M. Tullium, Senecam, Plinium, Plutarchum et alios, qui profecto plurimum conferre ad sapientiam potuerant" cap. 5. l. c. pag. 5.

[198]) „Selectus est Aristoteles, qui propter dictionem ambiguam truncatamque sententiam visus est posse numerosa suggere (sic! anstatt suggerere) tela hisce conflictationibus" l. c.

[199]) „Post graves illos autores e scholis eiectos nuntium quoque remise-

man die Hauptsachen beiseite und jagte bloss fabelhaften Dingen nach[200]; fügte ein, was nicht zur Sache gehört[201]; behandelte, was man aufnahm, wirr durch einander, dunkel, in barbarischem Stil, auf philologische, nicht auf philosophische Art[202]. Kurz: Mit so viel Worten, wie die Anhänger des Aristoteles, mit so viel leeren Wiederholungen der nämlichen Worte über einen deutlichen, klaren Gegenstand sich auslassen, der mit so wenigen sich abschliessen und entscheiden liesse: ist nicht wahre Philosophie oder Liebe zur Weisheit, sondern vielmehr Philologie oder Wortklauberei[203]. Oder ist dies wirklich philosophieren, der Wahrheit nachgehen und nicht viel eher kindisch sich gebärden, reine Sophistik treiben[204].

Die also gekennzeichnete ganz verkehrte Methode aber lasse sich genügend nur durch das verweichlichte und feige Misstrauen erklären, womit die Anhänger des Aristoteles die von diesem einst mit Beschlag belegte Wahrheit allzu sorglos annahmen, diese ernstlich zu durchforschen aber nicht weiter besorgt waren[205]. Infolgedessen sind sie denn der Lehre des Aristoteles so zu eigen gegeben, dass ihnen das kostbarste Gut, die Freiheit zu philosophieren, durchaus verloren gegangen ist. Mit einer so grossen Scheu nämlich blicken sie zu dem Aristoteles hinauf, dass sie nicht wagen, die Grenzen seiner Lehren zu überschreiten; und daran

---

runt iis philosophiae partibus, quae tractari debuerant citra rixas et contentiones; huius modi sunt imprimis mathematicae disciplinae" cap. 6. l. c. pag. 6.

[200]) „Imo et ex ceteris (velut physica) reiectis melioribus chimaerica solum retinuerunt" cap. 7 l. c. pag. 7.

[201]) „Interseruerunt vero et prorsus extranea" cap. 9 l. c. pag. 9.

[202]) Vgl. cap. 10—14 l. c. pag. 10—15.

[203]) „An-ne igitur prosequi tot verbis totque vanis eorumdem verborum repetitionibus rem perspicuam et quae tam paucis concludi ac resolvi posset vera est philosophia seu amor sapientiae et non potius mera philologia seu verborum studium?" cap. 14 l. c. pag. 15.

[204]) „An-ne istud ipsum est philosophari seu veritatem prosequi et non potius puerascere sophisticenque meram exercere?" l. c.

[205]) „Nihil aliud subire potuit quod quidem satisfaceret praeter effeminatam illam ignavamque diffidentiam, qua philosophi Aristotelei . . veritatem olim occupatam ab Aristolele plus nimio securi illius serio inquirendae non fuere amplius solliciti" lib. 1. exer. 2 cap. 1. l. c. pag. 16.

thun sie entschieden unrecht[206]). In Fragen nämlich, welche die Natur der Dinge angehen, welche zur philosophischen Forschung gehören, seinen Geist in dieser Weise unter das Ansehen dieses oder jenes Menschen beugen, dies ist eines Philosophen durchaus nicht würdig[207]). Derartiges hat ein Aristoteles selbst seinem eigenen Lehrer Platon gegenüber nicht gethan und ganz mit Recht ebenso wenig sonst irgend ein hervorragender Denker; nur die Mehrzahl der heutigen Philosophen macht eine Ausnahme[208]). Auf diese Weise legen sie sich selbst ein Kreuz auf, durch welches sie unaufhörlich bei Tag und Nacht gequält werden[209]); vergebens aber quälen sie sich; die Wahrheit wollen sie aus der Tiefe holen, welche, wie sie glauben, Aristoteles schon vor langer Zeit entdeckte. Darum bemühen sie sich nicht um die Natur selbst, sondern bloss um die Schriften des Aristoteles; sie glauben nämlich, sie könnten daraus die Wahrheit am leichtesten schöpfen[210]).

Doch ihn und seine Lehre allen andern Denkern vorzuziehen, dazu fehlen die nötigen Gründe[211]). Nicht seine Religion, sein Lebenswandel, seine Geistesanlage, noch auch die Zeugnisse dritter Personen reichen da aus[212]). Vielmehr ist auch auf diejenigen zu hören, welche den Aristoteles abfällig beurteilen[213]). Dies thaten nicht bloss die alten Kirchenväter, sondern auch von den Lehrern

---

[206]) „Quod immerito Aristotelei libertatem sibi philosophandi ademerint“: besagt die Hauptüberschrift des zweiten „Versuches“ im ersten Buche l. c. pag. 16.

[207]) „At vero tamen in iis quae ad rerum naturam spectant philosophicaeque sunt speculationis mentem hoc modo subiicere huius aut illius hominis autoritati quam indignum quaeso est homine philosopho!“ cap. 5. l. c. pag. 19.

[208]) Vgl. cap. 6—9. l. c. pag. 20—24.

[209]) „Hanc nempe sibi fixerunt crucem, qua indefessi vigiliis nocteisque dieisque torqueantur.“ Lib. 1 exer. 1 cap. 1. l. c. pag. 2.

[210]) „Philosophi certe Aristotelei frustra se discrucient, ut veritatem ex profundo eruant, quam ab Aristotele credunt iam pridem esse detectam. Hinc non ipsi naturae student, sed scriptis solum Aristoteleis: existimant enim se posse exinde veritatem haurire facilius.“ Lib. 1. exer. 2. cap. 9. l. c. pag. 24.

[211]) Quod rationes nullae sint, quibus secta Aristotelis videri potest praeferenda: Lib. 1. exer. 3. l. c. pag. 28.

[212]) cap. 1—13. l. c. pag. 28—38.

[213]) cap. 14. l. c. pag. 39f.

der Scholastik konnten sich sehr viele nicht enthalten, zuweilen, sogar widerwillig gegen den Aristoteles aufzutreten, z. B. Albertus Magnus, der hl. Thomas, Duns Skotus, Gregor von Rimini, Wilhelm Durandus, Roger Baco; um die anderen, sicherlich nicht wenige, zu übergehen: die Kardinäle der Kirche Peter d'Ailly und Nikolaus Cusanus[214]).

Auf den Cusanus kann sich in diesem Zusammenhange Gassendi mit Fug und Recht berufen. Es ist freilich nicht zu verkennen, dass dieser seinen Angriff rhetorisch aufgebauscht hat, indessen berührt dies den Kern der Sache nicht. Auch jener nämlich tadelt die Anhänger des Aristoteles in ganz ähnlichem Sinne, auch er macht denselben Streitsucht, eitles Wortgezänk, geschwätzige Logik, nichts besagenden Wissensdünkel zum Vorwurfe, auch er tadelt in sehr scharfen Ausdrücken die unvernünftige, blinde Unterwerfung unter die Autorität des Aristoteles[215]) und macht über ein derartiges Verhalten gelegentlich einen sehr drastischen Vergleich[216]).

Durch die Verwerfung des Aristoteles und überhaupt eines jeden Philosophen als einer massgebenden Autorität in philosophischen Fragen schafften sich die genannten Denker vorerst Raum für das freie Spiel ihres selbständigen Philosophierens. Ganz merkwürdiger Weise aber berühren sich beide auch hier in den grundlegenden Fragen der Lehre von der Tragweite des menschlichen Erkennens ziemlich nahe. Die beseligende und schuldlose Wahrheit, schreibt Gassendi, gleich zu Anfang seiner „Versuche", ist in dem unergründlichen Brunnen des Abderiten verborgen[217]); denn,

[214]) „Exemplo sit Albertus Magnus ... adiungatur et divus Thomas ... subscribi potest et ipse Scotus ... verum citari quoque possent Gregorius, Durandus, Baco ... ut praeteream Petrum Alliacensem et Nicolaum Cusanum, cardinales ecclesiae, ceterosque sane non paucos" Lib. 1. exerc. 3. cap. 15. l. c. pag. 40.

[215]) Heranzuziehen wären hier zum Belege sehr viele Stellen aus der früher bereits erwähnten „Apologia doctae ignorantiae".

[216]) De sapientia dialogus 1 fol. 75r.

[217]) „Beata illa et innocens veritas delitescit in profundo Abderitae puteo." Lib. 1. exer. 1. cap. 1. l. c. pag. 1. Ueber den sogenannten „puteus Abderitae profundus" vgl. bei Gassendi selbst Exer. par. lib. 2. exer. 6. cap. 6. l. c. pag. 134.

so erfolgt späterhin die nähere Begründung, ein Wissen und insbesondere bei Aristoteles giebt es nicht[218]).

Dieser so ganz allgemein hingestellte Satz, fürchtet jedoch nicht ganz ohne Grund Gassendi, könne leicht missverstanden werden. Einem solchen möglichen Missverständnisse will er darum gleich von vornherein vorbeugen und bemerkt deshalb zunächst, er wolle durch den erwähnten, an die Spitze gestellten Satz durchaus nicht den Anschein erwecken, als ob er jedes Wissen ohne Unterschied in gleicher Weise anzugreifen beabsichtige. Zuerst nämlich könnte einer behaupten, dass man mit dem Weltapostel und der Kirche die Kenntnis der Geheimnisse, wie sie der Glaube lehrt, ein Wissen nennen dürfe oder könne, dass daher auch zu sagen gestattet sei, wir wissen, dass Gott dreieinig, der Leib des Herrn unter den Gestalten der Eucharistie gegenwärtig sei und dergleichen, kurz, dass es ein Wissen von hl. Dingen gebe, dass die Theologie der Scholastik unter die Wissenschaften gemeiniglich gezählt werde. Eine derartige Wissenschaft will Gassendi nicht bekämpfen; ein derartiges Wissen fusst nicht auf einem Beweisverfahren, welches sich aus den Prinzipien der Natur ergiebt, sondern stützt sich einzig auf den Glauben, welcher aus der Offenbarung und von der göttlichen Autorität sich herleitet. Darum nennt man diese Kenntnis insgemein nicht so sehr Wissen, als wie Glauben.

Was Gassendi hier über die Glaubenswissenschaft vorausschickt, stimmt ganz auffallend zu der betreffenden Lehre des Cusanus. Auch dieser unterscheidet, meines Erachtens wenigstens, genau zwischen Glauben und Wissen. Das erste und zweite Buch des „gelehrten Nichtwissens“ hat das natürliche Wissen, das dritte hingegen den durch Wunderwerke und Weisagungen befestigten[219]), durch die Zeugnisse der Jünger bekräftigten[220]) übernatürlichen

---

[218]) „Quod nulla sit scientia et maxime Aristotelea“: Exer. par. lib. 2. exer. 6. Ueberschrift.

[219]) „Ex eis quae ipse (i. e. Christus) existens homo supra hominem divine operatus est ac aliis quae ipse in omnibus verax repertus de se ipso affirmavit .... iuste asserimus“ De docta ignor. lib. 3. cap. 4.

[220]) „Ex iis quae ... affirmavit testimonium in sanguine suo perhibentibus etiam iis qui cum ipso (vgl. die in der gerade vorhergehenden Anmerkung

Glauben, näherhin die einzelnen Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses zum Gegenstande; und am Schlusse einer andern philosophischen Schrift desselben heisst es sehr bezeichnend: Uebrig bleibt die so süsse Betrachtung über unsern Glauben, er überragt alle Lehren durch seine Gewissheit, gewährt einzig und allein Glückseligkeit[221]).

Noch eine zweite Ausnahme aber macht Gassendi an der Stelle, welche uns hier beschäftigt; er sagt, man könne ganz gut zugeben, in Anlehnung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch sei Wissen zu nennen die aus der Erfahrung geschöpfte Kenntnis der Erscheinungen; so z. B. sage man von einem, er wisse, dass er sitze, wisse, dass der Honig eher süss, wie bitter schmecke, das Feuer mehr warm, wie kalt, sei und dergleichen. Auch ein derartiges Wissen will Gassendi nicht bestreiten, auch dies letztere könne man wie das gerade vorher besprochene schon durch die Ueberschrift als ausgeschlossen ansehen, wenn man darauf achte, dass Wissen im strengsten Sinne die zuverlässige, augenscheinliche, durch Angabe der notwendigen Ursache oder durch Beweis erworbene Kenntnis eines Gegenstandes ist[222]). Wohl wissen wir, dass z. B. der Honig unserm Geschmacke süss vorkommt, aber wir wissen nicht, ob derselbe auch seiner Natur nach, an und für sich, in Wirklichkeit süss ist; die notwendige Ursache hierfür oder den Nachweis dafür, weshalb die Sache sich also verhält, haben wir nicht; vielmehr liegen Anzeichen vor, auf Grund deren man annimmt, der Honig sei seiner Natur nach nicht mehr süss, wie bitter, mag derselbe einem Menschen wegen dessen Veranlagung auch vorkommen oder mit Rücksicht auf ihn sich verhalten, wie immer er will. Dies vermeintliche Wissen also ist es, auf welches Gassendi seinen Angriff richtet[223]). Ein und derselbe wahrnehm-

---

mitgeteilte Stelle) conversati sunt constantia invariabili infinitis dudum ineffabilibus probata argumentis, iuste asserimus" l. c.

[221]) „Superest de fide nostra dulcissima consideratio, quae omnia sua certitudine superat et sola est felicitas." Compendium cap. 13.

[222]) „Scientiam esse alicuius rei certam, evidentem et per necessariam causam seu demonstratione habitam notitiam." Lib. 2. exer. 6. cap. 1. l. c. pag. 102.

[223]) „Haec igitur est scientia quam impugnare aggredimur" cap. 1. l. c. p. 102.

bare Gegenstand, führt er aus, erscheint dem einem Lebewesen so, dem andern anders, und wie den Lebewesen im grossen ganzen, so insbesondere auch den Menschen[224]; ja sogar bei ein und demselben Menschen wird bezüglich ein und des nämlichen Gegenstandes eine grosse Verschiedenheit der Urteile sich ergeben[225].

Der Nachweis, worauf man das oben gekennzeichnete Wissen glaubt stützen zu können, ist hiermit zerstört[226]. Die Erscheinungen ein und desselben Gegenstandes fallen gar verschieden aus; gar sehr verschieden sind auf gleiche Weise die Urteile, welche gefällt werden, verschieden nach den verschiedenen Lebewesen, verschieden je nach den verschiedenen Menschen und verschieden sogar bei einem einzigen Menschen[227]. Es bleibt demnach nichts, wie der Schluss, übrig, man könne bloss wissen, wie irgend ein Gegenstand diesen oder jenen Wesen erscheint, aber nicht, wie derselbe an sich oder seiner Natur nach beschaffen ist[228].

Zunächst einmal erkennen die Menschen nicht die innerste Natur der Dinge oder, wie man sagt, deren Verschiedenheiten; würden diese klar erkannt, so wäre dann dies erst Wissen oder die Wahrheit der Dinge; diese zu erreichen haben sich schon so lange so viele Sterbliche vergeblich abgemüht[229]. Sodann kann

[224]) „Par est colligere varias variis fieri earundem rerum apparentias" cap. 2. l. c. pag. 107.

[225]) „Certe et in hoc uno (sc. homine) tanta erit circa unam eandemque rem iudiciorum diversitas, ut vel ex hoc uno capite incertissimum evadat cuiusmodi res aliqua sit habenda secundum naturam" cap. 5 (diese Kapitelangabe fehlt in der benutzten Ausgabe, sie ist demnach lediglich dem Zusammenhange gemäss angenommen) l. c. pag. 121.

[226]) Vgl. hiezu die Dispositionsangabe: „post eversam demonstrationem, qua praesertim constare putatur" cap. 1. l. c. pag. 102.

[227]) „Cum unius eiusdemque rei tam diversae fiant apparentiae ac tam diversa proinde ferantur iudicia et a variis animalibus et variis hominibus et ab uno etiam homine, quid superest ...?" cap. 6 (auch hier ist die Kapitelsangabe aus dem Zusammenhange erschlossen) l. c. pag. 129.

[228]) „Quid superest nisi concludamus sciri non posse cuiusmodi res aliqua sit secundum se vel suapte natura, sed dumtaxat cuiusmodi his aut illis appareat?" l. c.

[229]) „Planum fecimus primum non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas seu ut vocant differentias, quae si clare innotescerent hoc tum demum esse scire seu veritatem rerum nancisci, circa quod tamen frustra tam diu tot mortales laboravere" l. c.

man auch nicht alle äusseren Erscheinungen irgend eines Dinges oder, wie man sagt, alle Einzeldingen zu dem Zwecke durchforschen, um irgend welche allgemeine Sätze aufzustellen[230]). Könnte dies wenigstens geleistet werden — nicht von einem einzigen, sondern von vielen oder auch von allen Menschen zusammen — so wäre fürwahr ein sehr grosser Grundriss, um die Wahrheit zu besitzen, geschaffen[231]).

Diese beiden Sätze habe der gerade vorhergehende fünfte Versuch bereits klar und deutlich gemacht[232]); im sechsten will daher Gassendi bloss als Schlussstein des Ganzen noch zwei Kapitel anfügen, welche wohl darnach seien, dem Satze, dass man nichts wisse, einige Glaubwürdigkeit zu verschaffen[233]). Der eine Beweis hiefür klingt etwas verwunderlich und lautet in gedrängter Kürze ungefähr so: Seit der Zeit, wo die Menschen philosophieren oder die Wahrheit und genauer ausgedrückt die Natur der Dinge erforschen, hat bis auf diese Stunde — ich will gar nicht sagen: ein einzelner — sondern auch nicht einmal ein einzelnes Volk, eine philosophische Schule erstehen können, welche imstande gewesen, die Wahrheit zu ermitteln und klar darzulegen[234]). Der zweite Beweis aber besagt: Diejenigen Denker insgesamt, welche bislang für die weisesten Männer gehalten wurden, haben frank und frei eben dieses Nichtwissen um die Dinge eingestanden[235]);

---

230) „Deinde neque percurri posse omnes alicuius rei species seu ut vocant individua ad constituendas aliquas propositiones universales" l. c.

231) „Quod quidem si praestari posset — non dico ab illo uno beato homine . . ., sed a pluribus aut etiam omnibus hominibus — factum profecto esset maximum ad scientiam habendam compendium" l. c.

232) „Superiore (sc. exercitatione) planum fecimus . . ." vgl. die drei vorangehenden Anmerkungen.

233) „Adiicio itaque hic solum coronidis vice duo capita, quae propositioni illi „Quod nihil sciatur" aliquam fidem concilient" l. c. pag. 130. Das „Quod nihil sciatur" erinnert einen unwillkürlich an des Sanchez Büchlein „Quod nihil scitur", wovon oben Seite 206 ff. bereits ausführlich die Rede war.

234) „Alterum est mirum quidpiam dictu videlicet: ex quo tempore homines philosophantur seu veritatem atque adeo naturas rerum pervestigant, exstare adhuc non potuisse — non dico unum hominem — sed unam vel gentem vel sectam quae veritatem erueret ac in aperto collocaret" l. c.

235) „Alterum est: quotquot hactenus fuere viri sapientissimi habiti, eos fuisse ingenue professos hanc ipsam rerum ignorantiam" l. c. pag. 132.

so beispielsweise der so weise Salomon, der so weise Sokrates, der göttliche Platon, die Platoniker Arkesilaos und Karneades, Pyrrho und die Skeptiker, Demokrit. Wenn diese Männer standhaft es laut verkündet, dass man nichts wissen könne, darf man dann, fragt Gassendi mit Emphase, anschreien und mit Hohnlachen den Satz auszischen, man wisse nichts[236])?

Aber, so wirft man hier ein, dann weiss man auch nicht, dass man nicht weiss, und in diesem Fall zeugt es von Verwegenheit, jenen Satz aufzustellen; wenn man aber wenigstens dies Eine weiss, so giebt es zum mindesten davon ein Wissen, dass man nichts weiss[237]). Gar leicht auf diesen Einwurf erscheint nach dem früher Gesagten dem Gassendi die richtige Antwort. Das Wissen der Erfahrung oder, wie man dasselbe auch nennen könne, das Wissen um die Erscheinungen taste er nicht an, lasse er vielmehr, wie schon zum voraus bemerkt, ruhig weiter bestehen; auch festzuhalten sei weiterhin an dem Satze: wir wissen, dass wir nichts wissen, und demzufolge auch, dass es irgend ein Wissen giebt[238]).

Aber, so wirft man weiter ein, die Anhänger Pyrrho's sind doch allzu ungerecht gegen die Natur, alle Menschen ja verlangen von Natur nach Wissen; dies beweist unwiderleglich die Erfahrung[239]). Würde also nicht die Natur umsonst ein solches Verlangen ihnen eingeflösst haben, wenn sie nicht irgend etwas wissen könnten? Ferner weist man darauf hin, dass es sowohl Wissenschaften, als auch wissbare Gegenstände, wie beispielsweise die gesamten Dinge der Natur, thatsächlich giebt; daher versäumte auch bei keinem die Natur, Raum für Wissen zu lassen[240]). Man

---

[236]) „Si, inquam, nihil sciri posse adeo constanter pronuntiaverunt, inclamandane et cum risu explodenda est propositio illa nihil sciri?" l. c. pag. 136.

[237]) „Vel scitis nullam dari scientiam vel nescitis; si nescitis, qua temeritate id proponitis? sin autem scitis, ergo de hoc saltem datur scientia, quod sciatur nihil" l. c.

[238]) „Unde iuxta hoc paucis respondemus scire nos nihil sciri" l. c. pag. 137.

[239]) „Obiicitur vero praeterea Pyrrhoneos esse nimium naturae iniurios, si quidem homines omnes natura scire desiderant, ut et experientia convincit" cap. 7. l. c. pag. 138.

[240]) „Confirmant autem quoniam dantur et ceterae scientiae . . . et res

weist andererseits darauf hin, wie es doch unbillig wäre, für unnütz die Arbeiten so vieler ausgezeichneter Philosophen zu halten, welche bis auf diese Stunde ihre Arbeitskraft auf die Wissenschaft verwandten[241]). Es hat nämlich den Anschein, dass die Natur die Philosophen gleichsam abgesandt habe, damit durch sie in der Welt, in welcher Unwissenheit, der Gegensatz der Wissenschaft, sich bereit machte, die Wissenschaft eingeführt werde. Endlich könnte man auch noch darauf hinweisen, dass die Behauptung doch ganz abgeschmackt ist, Physik, Metaphysik, Rechtskunde und die übrigen Wissenschaften seien leere Namen ohne Inhalt, und nun erst gar die mathematischen Disciplinen[242])! Dass wir durch diese sehr viele Dinge ganz zuverlässig und ganz augenscheinlich wissen, kann nur einer, der von Sinnen ist, leugnen; in solchem Masse sind einleuchtend und überzeugend die Beweise in der Mathematik[243]).

Auf diese gehaltvollen Einwürfe kann man, fährt Gassendi fort, kurz das Folgende erwidern: Erstlich erscheinen gegen die Natur nicht ungerecht jene, welche ebenso wenig, wie sie der Natur etwas nehmen, derselben mehr, wie billig, zuschreiben und die demgemäss gern einräumen, die Natur habe allerdings allen Menschen ein Verlangen nach Wissen eingepflanzt; aber nicht indessen, wohl gemerkt, das Verlangen, auf jede Weise oder alle Dinge ohne Ausnahme zu wissen[244]). So lange daher alle Menschen sehr viele

---

ipsae scibiles puta omnia naturalia, quare et in nullo defecit natura, quominus esset scientia" l. c.

[241]) „Confirmant rursum quia iniquum est irritos facere labores tot eximiorum philosophorum, qui hactenus ipsi scientiae navaverunt operam" l. c.

[242]) „Denique etiam confirmari posset ex eo quod absurdum sit physicam, metaphysicam, iurisprudentiam ceterasque scientias vana esse nomina et praesertim quidem ipsas mathematicas disciplinas" l. c.

[243]) „Per quas scire nos plurima et certissime et evidentissime nemo, nisi is sit furiosus, pernegare potest; adeo luculentae sunt atque convincentes demonstrationes mathematicae" l. c. pag. 139.

[244]) „Ad haec respondere sic possumus, primum non videri illos esse naturae iniurios, qui ut naturae nihil detrahunt sic plus quam par est non adiiciunt . . ac qui proinde concedunt indidisse quidem naturam omnibus hominibus sciendi desiderium, at non tamen sciendi vel omni modo vel omnia" l. c.

Dinge durch die Erfahrung und insofern sie in die Erscheinung treten, zu wissen verlangen, ist der Satz, dass sie dies unter Führung der Natur thun, richtig. Aber sobald sie überdies die innersten Beschaffenheiten und die notwendigen Ursachen wissen wollen, so ist dies bereits eine Gattung von Wissenschaft, welche die Natur des Engels oder sogar Gottes angeht und nicht für die winzigen Menschenkinder sich schickt[245]); deshalb kann man auch von einem solchen Verlangen nicht sagen, dasselbe stamme aus der Natur. Demgemäss können wir beispielsweise folgern: weil es niemanden unter den Menschen giebt, welcher volle Einsicht in die Beschaffenheit eines Dinges, selbst des geringfügigsten, besässe, so ist es nicht ein Verlangen der Natur, wonach man vollen Einblick zu besitzen wünscht. Sodann kann man auch zugeben, dass es Ursachen des Wissens gebe, jedoch nur des Wissens aus der Erfahrung und, um so zu sagen, des Wissens um die Erscheinungen[246]). Daher kann man auch zugestehen, dass es der wissbaren Dinge viele giebt, aber denn doch nicht wissbar durch Beweise nach Art jener aristotelischen Wissenschaft, sondern durch Erfahrung bloss oder nach ihrer Erscheinung[247]). Endlich der Einwurf bezüglich der Arbeiten der vorzüglichsten Philosophen lässt sich auf die gleiche Weise erledigen. Jene nämlich sind nicht deshalb für wertlos zu erachten, weil sie uns ein aristotelisches Wissen bislang nicht verschafft; haben sie doch ein anderes zuwege gebracht, wahrer und nützlicher, d. i. das Erfahrungswissen um die Erscheinung der Dinge[248]). Darum heben wir auch mit Nachdruck hervor, jene Philosophen seien gleichsam auserkoren, um das Nichtwissen zu beseitigen,

[245]) „At statim ac praeterea volunt et naturas intimas et causas necessarias scire, iam hoc scientiae genus est quod naturam angelicam vel etiam divinam attineat nec homunciones deceat“ l. c.

[246]) „Deinde vero et illud dari consequenter potest esse causas scientiae; at scientiae tamen experimentalis et ut sic dicam apparentialis“ l. c.

[247]) „Hinc et admitti quoque potest dari multas res scibiles; at non tamen quae sciri valeant scientia illa Aristotelea, sed experimentaliter solum vel secundum apparentiam“ l. c.

[248]) „Neque enim illi (sc. labores) propterea censendi sunt irriti, quod nobis scientiam Aristoteleam hactenus nullam pepererint, siquidem aliam pepererunt et veriorem et utiliorem puta experimentalem rerumque apparentiam“ l. c. pag. 140.

stellt sich diesem ja doch das Wissen um das Nichtwissen, wovon wir sprachen, gegenüber[249]); andererseits steht das Nichtwissen, von welchem die Anhänger des Aristoteles träumen, dem Menschen nicht übler an, als an der Hand die Abwesenheit von hundert Fingern[250]); denn wie ihr von Natur nicht so viel Finger gebühren, ebenso kommt jenem, wie es scheint, auch nicht das Wissen um die innerlichsten Beschaffenheiten zu[251]). Hieraus ersieht man, wie unberechtigt der Angriff des Aristoteles ist; denn nicht braucht Verzweiflung diejenigen, welche philosophieren wollen, deshalb zu beschleichen, weil sie sehen müssen, dass die grossen Philosophen offen eingestehen, man könne nichts wissen, d. h. nichts, was die innersten Beschaffenheiten der Dinge angeht[252]). Während sie in dieser Beziehung nämlich sich für nicht wissend ansehen, werden sie ja darum doch andererseits für sehr gescheidt angesehen; denn keines beinahe von denjenigen Dingen, welche man wissen kann, bleibt ihnen verborgen[253]); nicht mit Unrecht hat daher einer (quispiam) gesagt, ihr Nichtwissen sei sehr gelehrt, ignorantiam doctissimam[254]).

Der „quispiam“, von welchem in diesem Zusammenhange Gassendi so unbestimmt spricht, ist in dessen Gedanken ganz bestimmt niemand anders, wie Nikolaus Cusanus. Dass er diesen sowie dessen einschlägige Lehre sehr wohl kannte, ward früher schon nachgewiesen; und hiernach kann es meines Erachtens keinem begründeten Zweifel mehr unterliegen, dass er diesem auch den Begriff und Ausdruck „ignorantia doctissima“ entlehnte. Wie

[249]) „Quare et non negamus fuisse hos veluti delectos ad tollendam ignorantiam, siquidem et ea quam diximus scientia ignorantiae opponitur“ l. c.

[250]) „cum aliunde ignorantia quam isti imaginantur non magis hominem dedeceat quam in manu centenorum digitorum absentia“ l. c.

[251]) „quippe cum ut non debetur ipsi a natura tot digitorum praesentia, sic neque deberi videatur intimarum naturarum scientia“ l. c.

[252]) „quod videant magnos philosophos profiteri nihil sciri posse intelligo quod ad naturas rerum intimas attinet“ l. c.

[253]) „siquidem cum hac in parte ignorantes sese agnoscant, at aliunde tamen agnoscuntur scientissimi, quod earum rerum quae sciri possunt nihil prope ipsos lateat“ l. c.

[254]) „adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam“ l. c.

dieser, so sieht auch Gassendi eine nicht alltägliche Vollkommenheit darin, bis zu dem Punkte fortzuschreiten, dass man für Nichtwissen hält, was andere für Wissen ausgeben, und weiterhin in gutem Glauben anerkennt, man wisse nicht, was man in der That nicht weiss[255]); man könne nicht wissen oder zuverlässig und einleuchtend kennen, untrüglich und mit Sicherheit behaupten, wie irgend ein Ding seiner Natur nach an sich und durch die inneren, notwendigen und untrüglichen Ursachen beschaffen ist[256]): Dies will bei Gassendi ebenso, wie bei Cusanus, „docta ignorantia", „ignorantia doctissima" besagen.

V.

In England bei John Locke.

Zwar nicht der lateinische Ausdruck „docta ignorantia", wohl aber der gleichwertige englische „learned ignorance" findet sich in John Locke's berühmtem „Versuch über den menschlichen Verstand".

Fünf oder sechs Freunde trafen bei demselben auf dem Zimmer zusammen, erörterten einen Gegenstand, weit abgelegen von dem des genannten Werkes, und befanden sich alsbald in einer Lage, bei welcher sich Schwierigkeiten auf jeder Seite erhoben. Nach einer Weile stiegen in Locke Ahnungen darüber auf, dass man einen unrichtigen Weg eingeschlagen, und dass es, bevor man an die Erforschung der Natur herantrete, vor allen Dingen nötig sei, die eigenen Fähigkeiten zu prüfen und genau zuzusehen, welche Gegenstände unserm Verstande zugänglich sind, welche nicht. Dieser Ansicht stimmten die Freunde bei, und Locke brachte bei der nächsten Zusammenkunft einige hastig hingeworfene und ungeordnete Gedanken über einen Gegenstand vor, über den er bis

---

[255]) „quasi videlicet non sit perfectionis cuiusdam vulgaris eo provehi, ut ignorantiam existimes, quod alii scientiam esse putant, agnoscasque bona fide te nescire quod revera nescias" l. c.

[256]) „non posse nos scire seu certo et evidenter nosse ac infallibiliter et tuto asserere cuiusmodi res aliqua ex natura sua secundum se et per causas intimas, necessarias infallibilesque sit" Lib. 2. exerc. 6. cap. 1. l. c. pag. 102; der Accusativ cum Infinitivsatz ist an dieser Stelle, weil der bezügliche Nachweis noch erst zu erbringen ist, von einem „iam ostensuri simus" abhängig gemacht.

dahin noch nicht nachgedacht. Dieselben aber bildeten die erste flüchtige Skizze zu dem Versuch über den menschlichen Verstand, den er dann nach Verlauf von zwei Jahrzehnten der grossen Oeffentlichkeit übergab[257]).

Das vierte und letzte Buch des „Versuches“ interessiert uns hier zunächst. Dasselbe, von Erkenntnis und Meinung handelnd, unterscheidet verschiedene Abstufungen unseres Erkennens, ein intuitives und ein demonstratives. Das letzte ist nicht allemal schon dann klar, wenn die ihm zu Grunde liegenden Vorstellungen dies sind; denn die Seele erkennt die Beziehungen zwischen diesen nicht in allen Fällen, nicht einmal dort immer, wo sie es könnte. In einem solchen Falle verbleibt sie in Nichtwissen und kommt zumeist nicht weiter als zu einer wahrscheinlichen Annahme[258]).

Genauer lässt sich die Tragweite unseres Erkennens[259]) bestimmen, wenn wir dabei von den Begriffen der Identität, Coexistenz, Relation und realen Existenz ausgehen. Unser Erkennen der Identität und Verschiedenheit nämlich reicht gerade so weit, wie unser Vorstellen[260]); hingegen das der Coexistenz nicht sonderlich weit[261]); die Erkenntnis der andern Relationen ist ihrem ganzen Bereiche nach zwar nicht leicht zu bestimmen; fest steht jedoch, dass die Ethik des Beweisverfahrens fähig ist[262]); bezüglich der realen Existenz endlich haben wir eine intuitive Kenntnis von unserm eigenen, eine demonstrative von Gottes und eine sensitive von dem Dasein einiger weniger anderer Dinge[263]).

---

257) Vgl. „The epistle to the reader“, den Brief, welcher dem „Essay“ vorangeschickt ist; The works of John Locke, London 1823, vol. 1, pag. XLV ff.

258) „and in that case remains in ignorance and at most gets no farther than a propable coniecture“ Book 4. chap. 2. § 2. l. c. II, 321.

259) „Of the extent of human knowledge“ handelt das ganze dritte Kapitel.

260) „Our knowledge of identity and diversity as far as our ideas“ chap. 3. § 8. l. c. II, 362.

261) „Of coexistence a very little way“ § 9. vgl. die §§ 9—17. l. c. II, 362 ff.

262) „Of other relations it is not easy to say how far. Morality capable of demonstration“ § 18. vgl. die §§ 18—20. l. c. II, 368 ff.

263) „Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some few other things“ § 21. l. c. II, 372.

Unser Nichtwissen ist daher gross[264]), dehnt sich unendlich weiter, wie unser Erkennen, aus[265]). Einiges Licht über den gegenwärtigen Zustand unseres Geistes zu verbreiten hofft Locke für den Fall, dass wir ein bisschen nach der dunkeln Seite ausschauen und einen Blick auf unser Nichtwissen werfen. Dieser prüfende Blick mag dazu beitragen, leere Wortstreitigkeiten zu beschwichtigen und nützliche Kenntnis zu fördern. Falls nämlich entdeckt ist, wie weit unsere klaren und deutlichen Vorstellungen reichen, so halten wir unsere Gedanken innerhalb des Bereiches solcher Gegenstände, welche unserm Verstande zugänglich sind, und stürzen nicht in den Abgrund von Finsternis, worin wir weder Augen haben, um ein Ding zu sehen, noch die Fähigkeit, dasselbe zu begreifen. Gänzlich ausgeschlossen bleibt dann die stolze Anmassung, dass es nichts gebe, was über unser Begreifen hinausliegt. Um uns von der Thorheit einer solchen Anmassung zu überzeugen, brauchen wir nicht weit zu gehen. Wer nämlich irgend etwas weiss, der weiss in erster Linie dies, dass er nicht lange nach Beweisen seines Nichtwissens zu suchen braucht. Die geringfügigsten und geläufigsten Dinge, welche uns in den Weg kommen, haben dunkle Seiten, in welche der schärfste Blick einzudringen nicht vermag. Der klarste und umfassendste Verstand der Denker wird verwirrt und in Verlegenheit gesetzt bei jedem Teilchen der Materie. Dies so zu finden, darüber werden wir uns um so weniger wundern, wenn wir die Ursachen unseres Nichtwissens betrachten[266]). Es giebt deren drei Hauptklassen: 1. Mangel an Vorstellungen, 2. Mangel an einer auffindbaren Verknüpfung zwischen den bereits vorhandenen Vorstellungen und endlich 3. Mangel an Untersuchung und Prüfung unserer Vorstellungen[267]).

Dennoch giebt es ein reales Erkennen, wie das vierte Kapitel[268]) nachzuweisen versucht. Unser Erkennen ist real aber nur

---

[264]) „Our ignorance great" § 22. l. c. II, 373.

[265]) Vgl. „being infinitely larger than our knowledge" l. c.

[266]) „We shall the less wonder to find it so, when we consider the causes of our ignorance" l. c.

[267]) „First want of ideas, secondly want of a discoverable connexion between the ideas we have, thirdly want of tracing and examining our ideas" l. c.

[268]) „Of the reality of knowledge" l. c. II, 384.

so weit, als eine Gleichförmigkeit zwischen unsern Vorstellungen und dem realen Sein der Dinge besteht[269]). Real sind darnach 1. alle einfachen Vorstellungen[270]), 2. alle unseren complexen Vorstellungen, ausgenommen die von Substanzen[271]), real demnach das mathematische Erkennen und die Moral[272]), diese ist nach Locke's Ansicht für reale Gewissheit ebenso empfänglich, wie die Mathematik[273]). Dagegen haben die Vorstellungen von Substanzen ihre Urbilder ausser uns[274]); insoweit dagegen, als sie mit diesen übereinstimmen, ist unser Erkennen bezüglich derselben real[275]), sind unsere Vorstellungen, wenn vielleicht auch nicht ganz genaue Abbilder, denn doch wahr und die Unterlagen für ein reales Erkennen derselben insoweit, als wir ein solches besitzen[276]). Freilich wird sich zeigen, dass dieses nicht sonderlich weit reicht, aber soweit es reicht, wird es noch reales Erkennen sein[277]). Bei unsern Nachforschungen an Substanzen aber müssen wir auf die Vorstellungen achten und nicht unsere Gedanken auf Namen oder Arten beschränken, welche man in den Namen gesetzt vermutet[278]). Demnach ist, um das Gesagte ganz kurz zusammenzufassen, dort, wo immer wir die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung

---

269) „Our knowledge .. is real only so far as there is a conformity between our ideas and the reality of things“ chap. 4. § 3. l. c. II, 385.

270) „First, the first are simple ideas“ § 4. l. c.

271) „Secondly, all our complex ideas, except those of substances“ § 5. l. c. II, 386.

272) „Hence the reality of mathematical knowledge (§ 6) and of moral“ § 7. l. c. II, 387.

273) „Moral knowledge is as capable of real certainty as mathematics“ § 7. vgl. § 7—10. l. c.

274) „Ideas of substances have their archetypes without us“ § 11. l. c. II, 390.

275) „So far as they agree with those, so far our knowledge concerning them is real“ § 12. l. c. II, 391.

276) „And our ideas being thus true, though not perhaps very exact copies, are yet the subjects of real as far as we have knowledge of them“ l. c.

277) „Which .. will not be found to reach very far, but so far as it does, it will still be real knowledge“ l. c.

278) „In our inquiries about substances we must consider ideas and not confine our thoughts to names or species supposed set out by names“ § 13. l. c. II, 392.

irgend einer von unsern Vorstellungen klar und deutlich einsehen, zuverlässiges Erkennen; und wo immer wir sicher sind, dass diese Vorstellungen mit der Realität der Dinge übereinstimmen, dort ist zuverlässiges reales Erkennen[279]).

Trotz alledem erscheint das Begreifen unseres Verstandes angesichts der unermesslich weiten Ausdehnung der Dinge aussergewöhnlich eng begrenzt[280]). Dessen sich genau bewusst zu werden, zu diesem Endzweck zu allererst einen Blick auf unsern eigenen Verstand zu werfen, unsere eigenen Kräfte zu prüfen und genau zu erwägen, für welche Aufgaben sie geeignet erscheinen: dies vorerst festzusetzen sei der erste Schritt dazu, um verschiedene Untersuchungen zu einem befriedigenden Abschlusse zu bringen[281]); wird derselbe hingegen unterlassen, dann, so fürchtet Locke, beginnen wir an dem unrichtigen Ende[282]). Vergebens suchen wir, das Nötige um einen ruhigen und sichern Besitz von Wahrheiten, welche uns zumeist angehen, zu thun, wenn wir gleich unsere Gedanken über den weiten Ocean des Seins schweifen lassen, gleichsam als ob diese ganze, grenzenlose Ausdehnung das natürliche und unbezweifelte Besitztum unseres Verstandes, nichts daselbst seiner Entscheidung oder seinem Fassungsvermögen versagt wäre. Sind dagegen die Fähigkeiten unseres Verstandes wohl erwogen, die Tragweite unseres Erkennens einmal ermittelt und der Gesichtskreis gefunden, welcher zwischen den hell erleuchteten und den dunkeln Teilen der Dinge, zwischen dem, was von uns zu begreifen, und dem, was dies nicht ist, die Grenzen feststellt, so würden die Menschen vielleicht mit weniger Be-

---

[279]) „Wherever we perceive the agreement or disagreement of any of our ideas, there is certain knowledge; and wherever we are sure those ideas agree with the reality of things, there is certain real knowledge“ § 18. l. c. II, 397.

[280]) Vgl. „though the comprehension of our understanding comes exceeding short of the vast extent of things, yet we . .“ Book 1. chap. 1. § 5. l. c. I, 3.

[281]) „For I thought that the first step towards satisfying several inquiries the mind of man was very apt to run into, was to take a survey of our own understandings, examine our own powers and see to what things they were adapted“ § 7. l. c. I, 5.

[282]) „Till that was done, I suspected we began at the wrong end“ l. c.

denken sich einerseits bei dem eingestandenen Nichtwissen beruhigen und ihre Gedanken und Reden andererseits mit mehr Vorteil und Befriedigung verwerten[283]).

Eingestandenem Nichtwissen, „avowed ignorance", redet hiernach Locke seiner ganzen Denkrichtung entsprechend das Wort; seinen Widersachern dagegen macht er zum Vorwurf „learned ignorance".

Wo man diese Widersacher zu suchen hat, ergiebt sich teilweise schon aus dem bisher Angeführten. Hiernach sind als solche all diejenigen zu betrachten, welche es nicht, wie Locke selbst, für nötig erachten, in erster Linie die eigenen Fähigkeiten zu prüfen, welche ohne eine solche voraufgehende Prüfung gleich ihre Gedanken über den weiten Ocean des Seins schweifen lassen, welche überdies bei den Nachforschungen an Substanzen nicht auf die empfangenen Eindrücke achten, sondern ihre Gedanken auf Namen oder Arten beschränken, die man in den Namen gesetzt vermutet. Ihr Erkennen also dreht sich vorwiegend um Worte, und gegen die Wortklauber richtet Locke ein eigenes Buch seines berühmten „Versuches", das dritte, „Of words" betitelt.

Der Mensch, hören wir hier, kann artikulierte Laute bilden, welche wir Worte nennen, und diese zu allgemein verständlichen Zeichen innerer Vorstellungen machen[284]). Jene beziehen sich zunächst und unmittelbar auf die Vorstellungen dessen, der sie gebraucht, werden aber öfters stillschweigend zuerst auf die Vorstellungen im Geiste anderer Personen und zweitens sogar auf die wirklichen Dinge bezogen. Die Worte sind ferner ihrer Bedeutung nach völlig willkürlich, zum grössten Teil endlich, die Eigennamen ausgenommen, allgemein; sie bezeichnen nicht insbesondere dieses oder jenes Einzelding, sondern vielmehr Arten und Gattungen oder,

---

[283]) „Whereas, were the capacities of our understandings well considered, the extent of our knowledge once discovered, and the horizon found, which sets the bounds between the enlightened and dark parts of things, between what is and what is not comprehensible by us, men would perhaps with less scruple acquiesce in the avowed ignorance of the one and employ their thoughts and discourse with more advantage and satisfaction in the other" § 7. l. c. I, 6.

[284]) Book 3. chap. 1. § 1—5.

wenn man die lateinischen Namen lieber hat, species und genera der Dinge[285]). Deren Wesen und Bedeutung erhellt deutlich aus der Weise ihres Entstehens. Darnach möchte Locke behaupten: die Menschen bilden abstrakte Vorstellungen, ordnen sie in ihrem Verstande mittelst Namen, welche mit ihnen verbunden sind, machen sich dadurch fähig, Dinge zu betrachten und darüber zu reden, als ob sie in Bündeln wären, behufs der leichteren und bequemeren Mehrung und Mitteilung ihrer Kenntnis; solche würde nur langsam vorwärts schreiten, wären die Wörter und Gedanken einzig auf Einzeldinge eingeschränkt[286]).

Hieraus entnimmt Locke den rechten Gebrauch der Wörter, die naturgemässen Vorzüge und Mängel der Sprache, die Vorsichtsmassregeln endlich, welche man gebrauchen soll, um die Unannehmlichkeiten von Dunkelheit oder Unsicherheit in der Bedeutung der Wörter zu vermeiden[287]). Ohne dergleichen Vorsicht ist es unmöglich, mit einiger Klarheit oder Ordnung bezüglich einer Erkenntnis zu verhandeln[288]); da sich dieselbe um Sätze, und zwar meistenteils allgemeine, dreht, so hat sie eine grössere Verbindung mit den Wörtern, als vielleicht vermutet wird[289]).

Nicht überall indessen beachtet man dies in gebührender

---

285) „All, except proper, names are general and so stand not particularly for this or that single thing, but for sorts and ranks of things . . or, if you rather like the Latin names, . . . species and genera of things" Book 3. chap. 1 § 6. l. c. II, 160.

286) „I would say . . that man making abstract ideas and settling them in their minds with names annexed to them do thereby enable themselves to consider things and discourse of them, as it were in bundles, for the easier and readier improvement and communication of their knowledge, which would advance but slowly, were their words and thoughts confined only to particulars" chap. 3. § 20. l. c. II, 185.

287) „We shall the better come to find the right use of words, the natural advantages and defects of language and the remedies that ought to be used, to avoid the inconveniences of obscurity or uncertainty in the signification of words" chap. 1. § 6. l. c. II, 160.

288) „Without which it is impossible to discourse with any clearness or order concerning knowledge" l. c.

289) „Which being conversant about propositions and those most commonly universal ones has greater connexion with words than perhaps is suspected" l. c. II, 161.

Weise; stellenweise macht man von den Wörtern nicht den rechten, sondern einen schlechten Gebrauch. Von diesem Missbrauch handelt eigens das zehnte Kapitel des dritten Buches[290]). Der erste und handgreiflichste Missbrauch sind diesem zufolge Wörter ohne irgend welche oder ohne klare Vorstellungen[291]), dann weiter unbeständige, schwankende Verwendung derselben[292]), gesuchte Dunkelheit bei richtiger Verwendung[293]). Dies Letzte ist dann der Fall, wenn man althergebrachte Wörter in neuen und ungebräuchlichen Bedeutungen verwendet oder aber neue und zweideutige Ausdrücke einführt, entweder ohne nähere Bestimmung oder sonst in einem Zusammenhange, dass ihr gewöhnlicher Sinn verwischt wird[294]). Die peripatetische Philosophie allerdings hat sich am meisten auf diese Weise hervorgethan, jedoch sind andere Schulen nicht völlig frei davon geblieben[295]). Daher giebt es kaum einige unter ihnen, welche nicht mehr oder minder mit Schwierigkeiten belastet sind. Diese freilich sind sie bemüht gewesen, durch Dunkelheit und Zweideutigkeit der Ausdrücke zu verdecken; solches Verfahren, gleichsam ein Nebel vor den Augen der Menge, mag wohl verhindern, dass die schwachen Seiten entdeckt werden. Solchem Missbrauche, die Bedeutung der Wörter zu vermengen, haben Logik und die freien Wissenschaften, wie sie in den Schulen sind behandelt worden, Ehre und Ansehen verliehen; die bewunderte Disputierkunst hat der natürlichen Unvollkommenheit der Sprachen viel ihrerseits hinzugefügt; es ist davon mehr Gebrauch gemacht worden, die Bedeutung der Wörter zu verwirren, als um die Kenntnis und das wahre Sein der Dinge aufzudecken. Wer in eine derartige Sorte gelehrter Schriften hineinschaut, wird

---

290) „Of the abuse of words" betitelt.

291) „First: Words without any or without clear ideas" Book 3. chap. 10. § 2. l. c. II, 268.

292) „Secondly: Unsteady application of them" § 5. l. c. II, 270.

293) Thirdly: Affected obscurity by wrong application" § 6. l. c. II, 271.

294) „by either applying old words to new and unusual significations or introducing new and ambiguous terms without defining either or else putting them so together, as may confound their ordinary meaning" l. c.

295) „Though the Peripatetic philosophy has been most eminent in this way, yet other sects have not been wholly clear of it" l. c.

finden, dass die Wörter dort bei weitem dunkler, unzuverlässiger und unbestimmter, als in der gewöhnlichen Umgangssprache, sind.

Solche Geschicklichkeit im Disputieren, im Grunde genommen völlig nutzlos und das gerade Gegenstück zu der richtigen Weise des Erkennens, ist bisher unter den löblichen und geachteten Namen Tiefsinn und Scharfsinn durchgegangen[296]), hat den Beifall der Schulen und die Aufmunterung eines Teiles der gelehrten Welt besessen[297]). Kein Wunder! denn die Philosophen des Althergebrachten, die disputier- und streitsüchtigen Philosophen, solche, wie sie Lucian witzig und zutreffend schildert, und die Schulmänner fanden, indem sie nach Ruhm und Ansehen um ihrer grossen und allumfassenden Kenntnis halber, die sich freilich einen grossen Teil leichter vorgeben als wirklich erwerben lässt, trachteten, — sie fanden darin ein gutes Auskunftsmittel, ihr Nichtwissen durch ein absonderliches und unlösliches Gewebe von Wortwirrwar zu verdecken und sich selbst die Bewunderung anderer durch unbegreifliche Ausdrücke zu verschaffen[298]). Und doch zeigt sich auf jeder Seite der Geschichte, dass diese tiefsinnigen Doktoren nicht weiser, noch auch nützlicher, wie ihre Nachbarn, waren, sondern herzlich wenig Vorteil für das menschliche Leben oder die menschlichen Gesellschaften, in denen sie lebten, brachten[299]); es sei denn der Vorteil, dass sie neue Wörter bildeten, wo sie neue Dinge, um diesen jene zuzuweisen, nicht hervor-

---

[296]) „passed hitherto unter the laudable and esteemed names of subtilty and acuteness“ § 8. l. c. II, 272.

[297]) „and has had the applause of the schools and encouragement of one part of the learned men of the world“ l. c.

[298]) „And no wonder; since the philosophers of old, the disputing and wrangling philosophers, I mean such as Lucian wittily and with reason taxes, and the schoolmen since, aiming at glory and esteem for their great and universal knowledge, easier a great deal to be pretended to than really acquired, found this a good expedient to cover their ignorance with a curious and inexplicable wel of perplexed words and procure to themselves the admiration of others by unintelligible terms“ l. c.

[299]) „It appears in all history, that these profound doctors were no wiser, nor more useful, than their neighbours, and brought but small advantage to human life or the societies wherein they lived“ l. c. II, 273.

brachten, oder dass sie die Bedeutung der althergebrachten verwirrten bez. verdunkelten und auf diese Weise alle Dinge in Frage stellten, ein Verfahren sicherlich, welches für das Menschenleben nutzbringend oder der Empfehlung und Belohnung wert erscheint[300])!

In Wahrheit freilich nützt diese Art Gelehrsamkeit der Gesellschaft herzlich wenig[301]); denn ungeachtet dieser gelehrten Disputanten, dieser allwissenden Doktoren verdankten gerade dem nicht schulmässig gebildeten Staatsmanne die Regierungen der Welt ihren Frieden, ihren Schutz und ihre Freiheiten; und von der literaturunkundigen und verachteten Mechanik (eine Name der Ungunst) empfingen sie die Fortschritte der nützlichen Künste[302]). Nichtsdestoweniger behauptete solch ein gekünsteltes Nichtwissen und gelehrtes Geschwätz in diesen letzten Zeitaltern einen mächtigen Vorrang[303]).

Jenes gekünstelte Nichtwissen und dieses gelehrte Geschwätz ist eine Eigentümlichkeit derjenigen, welche keinen Weg zu dem Gipfel des Ansehens und der Herrschaft, welche sie erlangt, leichter fanden, als den, die geschäftigen und unwissenden Menschen mit schwer verständlichen Worten zu belustigen oder die geistvollen und mussereichen in unentwirrbare Erörterungen über unbegreifliche Ausdrücke zu verwickeln und sie beständig in diesem endlosen Labyrinth eingeschlossen zu halten[304]).

---

300) „unless the coining of new words, where they produced no new things to apply them to, or the perplexing or obscuring the signification of old ones and so bringing all things into question and dispute, were a thing profitable to the life of man or worthy commendation and reward“ l. c.

301) „This learning very little benefits society“ § 9. l. c.

302) For notwithstandig these learned disputants, these all-knowing doctors, it was to the unscholastic statesman that the governments of the world owed their peace, defence and liberties; and from the illiterate and contemned mechanic (a name of disgrace) that they received the improvements of useful arts“ l. c.

303) „Nevertheless this artificial ignorance and learned gibberish prevailed mightily in these last ages“ l. c.

304) „of those who found no easier way to that pitch of authority and dominion they have attained than by amusing the men of business and ignorant with hard words or employing the ingenious and idle in intricate dis-

Aus dem Gesagten ergiebt sich gleichzeitig, dass dies kunstvolle Nichtwissen im wesentlichen dasselbe, wie der zweite Ausdruck gelehrtes Geschwätz, bedeutet. Beide Ausdrücke werden sodann weiterhin mit noch einem dritten und vierten synonym gebraucht; denn der folgende Paragraph beginnt also: Solches gelehrte Nichtwissen und diese Kunst, sogar forschungsbegierige Menschen von der wahren Erkenntnis fern zu halten, ist in der Welt weit ausgebreitet worden[305]. Das gelehrte Nichtwissen ist demzufolge nichts weiter, wie die Kunst, die Wahrheitsfreunde insgesamt, die beschränkten wie die talentvollen und die mussereichen so gut wie die viel beschäftigten, von dem richtigen Wege zu dem wahren Erkennen abzulenken, ist ebenso, wie das früher genannte gekünstelte Nichtwissen und gelehrte Geschwätz, die charakteristische Eigentümlichkeit der Philosophen des Althergebrachten, der disputier- und streitsüchtigen Philosophen, der pedantischen Schulphilosophaster.

Locke selbst, schulmässig ebenso wenig dressiert, wie Bacon von Verulam, der Staatsmann, welcher so viel zu Nutz und Frommen der menschlichen Gesellschaft gethan, will für seine Person von dem gelehrten Nichtwissen durchaus nichts wissen und doch steht er augenscheinlich in der hier einzig behandelten Frage nach der Tragweite unseres Erkennens ganz auf demselben Standpunkte, wie jene Denker, welche gegenüber den Wortwissern ihren eigenen Standpunkt durch „docta ignorantia“ bezeichneten, wie ein Gassendi in Frankreich und vor diesem noch ein Cusanus in Deutschland.

Schlusswort.

Eine seltsame Umbildung hat der Begriff „docta ignorantia“ im Verlaufe eines Jahrtausends durchmachen müssen. Zuerst bezeichnet er die höchste Stufe menschlichen Erkennens, zuletzt die

---

putes about unintelligible terms and holding them perpetually entangled in that endless labyrinth“ l. c.

305) „Thus learned ignorance and this art of keeping even inquisitive men from true knowledge hath been propagated in the world“ § 10. l. c.

denkbar grösste Verirrung desselben; für das christliche Altertum und Mittelalter ist „docta ignorantia“ ein ganz aussergewöhnliches Gnadengeschenk Gottes, für die Neuzeit das Ergebnis eigenen, vorwiegend höchst ehrenwerten Ringens. „Docta ignorantia“ ist, ganz allgemein ausgedrückt, gelehrtes Nichtwissen, aber in sehr verschiedenem Sinne; um mich eines kleinen, aber doch wohl leicht verständlichen Wortspieles zur Bezeichnung dieser Verschiedenheit zu bedienen, möchte ich mich also ausdrücken: Bei Augustinus, Bonaventura und den geistesverwandten Mystikern bezeichnet „docta ignorantia“ Wissen verleugnendes, bei Cusanus und Gassendi Wissen leugnendes und endlich bei Locke Wissen heuchelndes Nichtwissen. Diese verschiedenen Deutungen des einen Ausdruckes aber stehen trotz ihrer Verschiedenheit nachweislich nicht unvermittelt neben einander, und ein solcher Nachweis lässt uns eine bisher nicht geahnte Beziehung zwischen den behandelten Autoren ahnen. Hierin endlich liegt der allgemeine Wert solcher Spezialuntersuchungen.

VIII.

Zu Hegel's und Marx' Geschichtsphilosophie.

Von

Dr. **Paul Barth.**

I.

In Heft IV des 7. Bandes des Archivs für Geschichte der Philosophie hat Professor F. Tönnies gegen die Darstellung der geschichtsphilosophischen Gedanken von Hegel und Marx, die in meiner davon handelnden Schrift[1]) enthalten ist, verschiedene Einwendungen erhoben. Dieselben scheinen mir aber weniger „Ergänzungen", wie sie Prof. Tönnies nennt, oder Berichtigungen, was sie teilweise sein sollen, als vielmehr subjektive Auffassungen des Kritikers zu sein. Ihnen gegenüber den wirklichen Ansichten der genannten Denker zu ihrem Rechte zu verhelfen, ist um so mehr geboten, je weniger sonst von ihnen die Rede zu sein pflegt. Bei dieser Gelegenheit sei mir auch gestattet, mich gegen einige von Prof. Tönnies ausgesprochene Vorwürfe zu verteidigen, soweit sie nicht schon durch die Feststellung der fraglichen Ansichten widerlegt werden.

Nach einer allgemeinen Einleitung über die Weltanschauung des 18. Jahrhunderts kommt Prof. Tönnies zu der Behauptung (S. 494), ich hätte zu untersuchen gehabt, wie der Begriff der Geschichte in das System Hegel's kam und diese Untersuchung sei mir nicht gelungen. Zum Beweise führt er an, meine Darstellung der Hegelschen Entwicklung, vom Sein beginnend, schliesse mit

---

[1]) Die Geschichtsphilosophie Hegels und der Hegelianer bis auf Marx und Hartmann. Leipzig, 1890.

einem missverstandenen Citat aus § 384 der Encyklopädie. Diese missverstandene Stelle sei überdies nicht wichtig, da der Begriff der Weltgeschichte an anderen Stellen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie seine systematische Stellung erhalten habe. Diese letzteren seien mir entgangen, obgleich beide wichtiger, als die ganze „Diatribe in den Vorlesungen“ über Philosophie der Geschichte, die als Vorlesungen unvermeidlich eine exoterische Färbung erhalten hätten (S. 495). Hiegegen behaupte ich nun

1) Dass die in meiner Schrift enthaltene Auffassung des § 384 der Encyklopädie richtig ist.
2) Dass die von Prof. Tönnies citierten Paragraphen der Encyklopädie nichts enthalten, was ich nicht berücksichtigt hätte.
3) Dass der politische Sinn, den Prof. Tönnies diesen letzteren Stellen unterlegt, bei Hegel nicht in ihnen, sondern in einer anderen öfter wiederkehrenden Unterscheidung zu finden ist.
4) Dass die Vorlesungen Hegel's nicht in dem Sinne exoterisch sind, dass sie irgend etwas enthielten, was den übrigen Darstellungen des Systems widerspräche.
5) Dass die Aufeinanderfolge der 4 weltgeschichtlichen Reiche, die Prof. Tönnies aus der Rechtsphilosophie citiert, die erste unvollkommene und unvollständige Skizze der Ausführung ist, die die Vorlesungen geben.

Ausser diesen 5 Thesen habe ich noch eine Frage zu erörtern, die Prof. Tönnies nebenbei berührt, nämlich ob in Hegel's Phänomenologie 3 oder 4 Momente, Entwicklungsstufen des Geistes anzunehmen seien.

Zu 1). Die fragliche Stelle in § 384 der Encyklopädie lautet wörtlich: „Das Absolute ist der Geist. Dies ist die höchste Definition des Absoluten. — Diese Definition zu finden und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, dies, kann man sagen, war die absolute Tendenz aller Bildung und Philosophie, auf diesen Punkt hat sich alle Religion und alle Wissenschaft gedrängt; aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen.“ In meiner Schrift (S. 11) habe ich den Inhalt dieser Sätze so wiedergegeben:

„Aus dem Drange des Geistes, das Absolute, d. h. sich selbst zu finden“, ist die Weltgeschichte zu begreifen[2]). Hier hätte Prof. Tönnies eins bemängeln können, nämlich den zu grossen Umfang der Anführungszeichen, die ich auf das charakteristische Wort „Drang“ hätte beschränken sollen. Er bemängelt dies nicht, sondern erklärt nur, ich habe die Stelle nicht verstanden. Er begründet dies Urteil damit, dass die citierten Worte nur eine sich selbst bewundernde, emphatische Anmerkung Hegel's seien, der systematische Begriff der Geschichte vielmehr an anderen Stellen der Encyklopädie und Rechtsphilosophie gegeben werde, neben denen § 384 unwichtig sei. Von den andern Stellen will ich später sprechen, hier will ich nur nachweisen, dass allerdings in § 384 ein Ort war, im systematischen Sinne von der Weltgeschichte zu sprechen, und dass ihre Bestimmung genau so lautet, wie sie nach dem Gefüge des Systems lauten musste. § 384 ist aus der Einleitung zu dem dritten Teile der Encyklopädie, den Hegel Philosophie des Geistes nennt. Er gibt in dieser Einleitung (§ 377—386) kurz, und, weil ohne nähere Begründung, auch in weniger dogmatischem Tone (daher die Parenthese: kann man sagen) in nuce den ganzen Inhalt seiner Philosophie des Geistes, von dem alles Folgende, ohne etwas Neues zu bringen, blos die breitere Entfaltung ist. So muss er hier auch die Stellung des Geistes zur Natur, von der er im vorhergehenden Abschnitte gehandelt hat, im Ganzen kennzeichnen. Er thut dies in § 384. Im Texte desselben — denn das Citierte ist Scholion — hat er zwei Arten unterschieden, wie sich der Geist offenbart:

a) als abstracte, d. h. sinnliche Idee (denn „Abstract“ bedeutet, wie S. 16 meiner Schrift bewiesen ist, bei Hegel immer das Sinnliche, „Concret“ das Vernünftige, Ideale), oder das Werden der Natur, oder, da die Natur überhaupt nur Werden ist, die Natur schlechthin, die der Geist, wie § 384 ausdrücklich sagt, als seine Welt setzt. Auch die Natur ist das Werk des Geistes, da nach § 381 der Begriff, oder, da die Formen des Begriffs nach Encyklopädie § 162 der lebendige Geist des Wirklichen sind, der

[2]) Die Anführungszeichen stehen oben so, wie in meiner Schrift.

Geist selbst Objekt und Subjekt der absoluten Idee ist, also nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche sowohl Natur als auch Geist.

b) als Offenbaren im Begriffe, d. h. im Gegensatze zur abstracten Idee, in seiner lebendigen (vergl. § 162) Thätigkeit, ein Erschaffen der Welt, in „welchem er die Affirmation und Wahrheit seiner Freiheit sich giebt". Man sieht, die erste Offenbarung, die Natur, wird hier entgegengesetzt der zweiten, die demgemäss keine andre als die Geschichte sein kann. Eine Begriffsbestimmung derselben ist also durch den systematischen Zusammenhang begründet, keineswegs, wie Prof. Tönnies meint, ein blosser, für das Ganze überflüssiger Ausbruch des Affekts, der Selbstbewunderung.

Diese Begriffsbestimmung wird nun zunächst gegeben als eine Denkoperation: „diese Definition (des Geistes als des Absoluten) zu finden, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen ..... aus diesem Drang allein ist die Weltgeschichte zu begreifen". Ich habe in meiner Wiedergabe „Definition" weggelassen und geschrieben „aus dem Drange des Geistes, das Absolute, d. h. sich selbst zu finden", ist die Weltgeschichte zu begreifen. Ueber die Berechtigung dieser Aenderung ist kaum ein Wort zu verlieren, auch Prof. Tönnies hat sie nicht angefochten. Denn sie beruht auf der für das Hegelsche System fundamentalen, auch in dem oben citierten § 381 enthaltenen Identität von Denken und Sein, kraft deren im Denken eben die Existenz aller Dinge ihre letzte und wahre Wirklichkeit hat, kraft deren der ontologische Beweis vom Dasein Gottes für Hegel ein Axiom ist (Encyklop. § 51; Rechtsphilosophie § 280; Philos. d. Relig. Bd. XII der Werke, S. 171—175; Gesch. d. Philos. III (Bd. XV der Werke) 147—150[3]), die sich von dem Princip Berkeley's esse = percipi dadurch unterscheidet, dass sie es umbildet zu esse = percipere = percipi, und dass in diesem Denken = Sein so viele Negationen, Gegensätze und Vermittelungen, vulgär ausgedrückt, Stufen zu unterscheiden sind. Wenn man aber diese Identität des Denkprocesses mit dem Geschehen überhaupt im Auge behält, so ist die in § 384 gegebene Definition der Weltgeschichte

[3]) Die Seitenzahlen der Hegelschen Schriften beziehen sich immer auf die 2. Aufl. der Ges.-Ausgabe.

eine sehr gute und charakteristische; charakteristisch darum, weil sie ein anschauliches Bild, den „Drang“ des Geistes sich selbst zu finden, enthält. Dieses Bild ist ein Beweis mehr dafür, dass für den logischen Gegensatz von Position und Negation, aus dem Hegel die Welt „speculativ“, ohne Erfahrung, nicht wie Prof. Tönnies S. 493 meint, mit Hilfe der Erfahrung, wenigstens nicht mit ihrer eingestandenen Hilfe, hervorgehen lässt, fortwährend sinnliche empirische Bilder untergeschoben werden. Andre von mir für dasselbe Verhältniss angeführte Bilder sind: die Daranbewegung des subjectiven an den objectiven, vom Geiste bestimmten, vernünftigen Willen (Phil. d. Gesch. S. 141), die unorganische Existenz des Geistes im Gegensatze zur organischen (Phil. d. Gesch. S. 73/74), die Zusammenschliessung der Momente (d. h. bei Hegel im wörtlichen Sinne Bewegungskräfte) des subjectiven und des objectiven Willens, durch welche der lebendige Fortgang der Weltgeschichte entsteht (Philos. d. Gesch. S. 141/142). Durch diese Bilder will Hegel den toten Gegensatz von Geist und Nicht-Geist, der ihm logisch allein gegeben ist, in einen lebensvollen, empirischen, darum allerlei Wissen, allerlei weitere Bestimmungen einschliessenden conträren Gegensatz umwandeln. Und weil § 384 dieses Bestreben so deutlich zeigt, darum ist er von mir vor den sonstigen Stellen der Encyklopädie bevorzugt worden, und zwar ohne jedes Missverständnis.

Zu 2). Prof. Tönnies meint, den eigentlichen Begriff der Geschichte geben § 536 der Encyklopädie und § 259 der Rechtsphilosophie. In beiden §§ werde der Staat in drei Beziehungen dargestellt: a) in seinen inneren Verhältnissen als Verfassung, b) in seinen Verhältnissen nach aussen, zu anderen Staaten, als äusseres Staatsrecht, c) in seinem Verhältnisse zur allgemeinen Idee oder absoluten Idee, die die allgemeine Gattung zu den einzelnen Staaten als den Unterarten bilde, oder, was Hegel damit gleichbedeutend setzt, „zu dem Geiste, der sich in dem Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt“. Von den Begriffen des inneren Staatsrechtes (der Verfassung) und des äusseren Staatsrechtes macht Prof. Tönnies keinen weiteren Gebrauch. In Bezug auf die Weltgeschichte aber gelangt er mit Hilfe des § 340 der Rechtsphilo-

sophie zu dem Ergebnis (S. 496), dass Hegel dem Begriffe Staat und Weltgeschichte, Volksgeist und Weltgeist bezüglich substituiert, „wodurch Staat und Weltgeschichte in dem flüchtigen Elemente des Geistes zusammengeschmolzen seien." — Was ist nun damit gewonnen, was nicht in meiner Schrift nach der sonstigen mindestens gleichen, meistens aber schärferen Ausprägung des Gedankens dargestellt wäre? Was wörtlich die Weltgeschichte betrifft, dass nämlich der Geist in ihrem Processe sich seine Wirklichkeit giebt, — diese von Prof. Tönnies vermeintlich entdeckte, mir „entgangene" Definition, besagt sie den leisesten Schatten mehr als die von mir citierte, ebenfalls aus dem systematischen Zusammenhange genommene Stelle, in welcher das bezeichnende Bild vom „Drange" noch hinzukommt? — Ausserdem aber sind von mir folgende an Prägnanz mindestens nicht nachstehende Stellen citiert: Phil. d. Gesch. 21: „Der Geist ist in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit", S. 58/59: „In den Staat fällt daher wesentlich die Veränderung der Geschichte und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Principien." Grössere psychologische Bestimmtheit geben S. 30, 41, 97, 430 (wofür durch Druckfehler in meiner Schrift leider 480 steht), deren Inhalt ich folgendermassen zusammengefasst habe: „Der subjective Wille ist das Material, an welchem sich die Idee verwirklicht."

Wenn Prof. Tönnies ausser der Definition der Weltgeschichte aus den von ihm angezogenen Paragraphen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie auch noch das Verhältnis der einzelnen Volksgeister zum Weltgeiste gewinnt, so ist auch dies keine Ergänzung. Von diesem Verhältnis giebt meine Schrift (S. 18/19) ausführliche auf mehrere Citate gestützte Rechenschaft. In den Substitutionen „Volksgeist" für „Staat" und „Weltgeist" für „Weltgeschichte" liegt übrigens nicht die geringste Gewaltsamkeit, wie Prof. Tönnies meint, sondern eine notwendige Consequenz des Systems. Die letztere der beiden Substitutionen folgt ja ohne weiteres aus der im System begründeten, auch von Prof. Tönnies in diesem Sinne angenommenen Definition der Weltgeschichte, die erstere aber aus der Definition des Staates, der nach den von mir (S. 13) citierten §§ 258 und 260 der Rechtsphilosophie der substantielle oder ob-

jectiv freie oder vernünftige Wille in seinem Dasein oder die concrete Freiheit ist. — Da das Objective oder Vernünftige oder Substantielle bei Hegel immer dem Absoluten gleich oder eine Stufe desselben ist, so muss das Dasein des Absoluten, des Geistes, das Gleiche sein, wie des Vernünftigen, auf dem Gebiete des Willens muss eben der Geist im Staate erscheinen, die einzelnen empirischen Staaten müssen seine Momente sein. Für einen empirischen Staat aber Volksgeist zu setzen ist Hegel berechtigt, da nach seiner Ansicht vom Volksgeiste oder dem neuen Princip, das jedes weltgeschichtliche Volk vertritt, der Staat gebildet wird (Philos. d. Gesch. S. 96/97).

Zu 3). Eine besondere Bedeutung misst Prof. Tönnies der Anmerkung des § 259 der Rechtsphilosophie bei, in welcher Hegel über den besonderen Staaten noch Staatenverbindungen, z. B. die heilige Allianz, annimmt, eine richterliche Gewalt jedoch über die einzelnen Staaten diesen Verbindungen nicht einräumt, vielmehr dem in der Weltgeschichte wirkenden Geiste allein vorbehält. Prof. Tönnies meint, es trete hier an Stelle der Weltrepublik die Weltgeschichte, damit etwaige revolutionäre Folgerungen aus dem Begriffe der Staatenverbindungen vermieden würden. — Wie solche Folgerungen aus dieser Anmerkung möglich wären, ist schlechterdings nicht einzusehen. Denn bei Hegel ist nur von Staatenverbindungen die Rede, den Begriff „Weltrepublik“ führt Prof. Tönnies ohne Berechtigung ein, das Beispiel der heiligen Allianz weist auf alles andere als auf Republik hin.

Revolutionäre Folgerungen konnten allerdings aus Hegel's Theorie vom Wirken des Geistes in der Geschichte gezogen werden. Denn das Wesen des Geistes ist die Freiheit, wie die Schwere das Wesen, die Substanz der Materie ist. Die Abwehr jedoch solcher Folgerungen geschieht durch einen ganz anderen, oft wiederkehrenden Gedanken: Den Liberalismus, der scheinbar aus seiner Freiheit folgt, nennt er das Princip der Atome, der Einzelwillen, nach dem der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine sein soll, d. h. die Einzelnen als solche regieren oder am Regimente Teil nehmen sollen. Er charakterisirt ihn als das Formelle der Freiheit (im Gegensatz zum Substanziellen, Vernünftigen), als eine Abstraction

(d. h. wie schon oben bemerkt, etwas Sinnliches, Einzelnes, Individuelles), die nichts Festes von Organisation aufkommen lasse. Ihm gegenüber ist das wahre Ziel der Geschichte die Monarchie mit „feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staates", die ihre Stärke in ihrer Vernunft habe, die also nicht von der empirischen Allgemeinheit der Einzelwillen, sondern von jener metaphysischen gewissermassen hinter der Geschichte stehenden und wirkenden Allgemeinheit, der absoluten Vernunft, dem Geiste, regiert wird. Die Einzelwillen kommen auch hier zu ihrem Rechte, da sie durch das protestantische Princip mit dem substanziellen Willen versöhnt sind, während nach dem katholischen Princip das Heilige und das religiöse Gewissen von den Gesetzen getrennt sind. (Phil. d. Gesch. S. 535.) Diese Gedanken sind von mir nicht übersehen, sondern auf S. 17 meiner Schrift im Wesentlichen berücksichtigt, auch die davon handelnden Stellen, S. 535, 541, 546 der Philos. d. Gesch. und § 552 der Encyklopädie, citiert worden.

Sie sind Hegel so wichtig, dass er sie mehrere Male wiederholt hat. In der berühmten Vorrede zur Rechtsphilosophie tadelt er Fries, der behauptet hatte, in dem Volke, in welchem echter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten, aus dem Volke, kommen, und er rechtfertigt diesen Tadel damit, dass jener nicht auf „die Entwickelung des Gedankens und Begriffe", sondern auf die „unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung", die subjective Zufälligkeit des Meinens und der Willkür", die sittliche Idee und ihre Wirklichkeit, den Staat, gründen wolle. Denselben Tadel erhebt er mit fast denselben Worten einige Seiten später gegen die griechischen Sophisten. In der Ausführung der Rechtsphilosophie ist es dieselbe Unterscheidung, die ihn die bürgerliche Gesellschaft so entschieden vom Staate trennen lässt. Diese ist ein äusserer Staat, ein Not- und Verstandesstaat (§ 183), ein blosses System der Befriedigung der Bedürfnisse durch Staatsökonomie, Rechtspflege, Polizei und Corporation (§ 188), oder der Staat in seiner Endlichkeit (§ 262). Die Befreiung in ihr ist nur formell, nicht substanziell (§ 195). Hingegen ist der eigentliche Staat die Wirklich-

keit des substanziellen, vernünftigen Willens (§ 258), die Rousseau und Fichte verfehlten, indem sie vom einzelnen Willen ausgingen und „den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewusstem hervorgehe, fassten" (§ 258 Anm.). Beide gelangen demgemäss zu „bloss verständigen Consequenzen", also zu bürgerlicher Gesellschaft. Nicht besser ist Haller's „Restauration der Staatswissenschaft", die an Stelle der substanziellen Vernünftigkeit die „zufällige Naturgewalt" setzt. Der Staat Hegel's hat feste Gesetze, an die auch der Monarch gebunden ist (§ 280 Anm. Ende, und Note zu § 258 über Haller), er ist aber keinesweges republikanisch, sondern wirklich in der Person des Monarchen (§ 279). Diese Unterscheidung ist ihm so wesentlich, dass sie auch in seiner letzten Schrift (über die englische Reformbill, Werke Bd. XVII S. 425ff.) wiederkehrt, wo er die Möglichkeit erwähnt, dass in England durch diese Bill für die gefährlichen „französischen Abstractionen" (S. 464), „die formellen Kategorien" (S. 469), „die formellen Principien der Freiheit" der Boden bereitet werde, eine Möglichkeit, die ihm um so bedenklicher ist, als England in Folge der Machtlosigkeit der Krone keine die reelle Freiheit schützende Macht besitze. — Durch diesen metaphysischen, schlau verwerteten Gegensatz also, nicht durch die Unterschiebung des Weltgeistes für den Weltstaat schlägt Hegel alle republikanischen Folgerungen, die sich etwa aus seiner „Freiheit" ergeben, nieder, und die Stellen, die Prof. Tönnies anzieht, haben nicht die politische Bedeutung, die er ihnen unterlegt. Fällt aber dieser Grund, sie zu citiren, weg, so enthalten sie überhaupt nichts, was sie unentbehrlich machte. Denn zu dem Begriffe der Weltgeschichte geben sie nichts, was nicht in meinen Ausführungen enthalten wäre, und die Entwickelung vom Sein bis zum Geiste, der in der Weltgeschichte in seiner concretesten Wirklichkeit ist, bildet den Anfang meiner Schrift, ist auch von Prof. Tönnies nicht vermisst worden. Ich kann also in den Zusätzen, die Prof. Tönnies macht, keine „Ergänzungen", in ihrem politischen Teile überhaupt keine Wiedergabe Hegelscher Gedanken finden. „Entgangen" sind mir die von Prof. Tönnies be-

vorzugten §§ keinesweges. Wie sollte ich § 259 der Rechtsphilosophie übersehen haben, da ich S. 13 meiner Schrift § 258 und § 260 citiere, ersteren nochmals S. 14 und S. 88, letzteren S. 39? Ebensowenig ist mir der Abschnitt der Encyklopädie, aus dem Prof. Tönnies § 536 citiert, der von § 535—552 reicht, fremd geblieben. Denn § 552 ist S. 17 meiner Schrift zweimal angeführt. Nur um Parallelstellen zu häufen, wären die von Prof. Tönnies vermissten Citate nötig gewesen.

Zu 4). Dass ich mich hauptsächlich, wenn auch nicht ausschliesslich, an die Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte gehalten habe, ist wahr. Und es wäre dies ein Mangel, wenn Prof. Tönnies' Behauptung, die Vorlesungen hätten als solche unvermeidlicher Weise eine exoterische Färbung erhalten, in dem Sinne richtig wäre, wie es Prof. Tönnies zu meinen scheint, dass sie nämlich die Eingliederung ihrer Gedanken in das System vermissen liessen. Das ist aber keineswegs der Fall. Sehr gewichtige Kenner der Hegelschen Philosophie behaupten das Gegentheil. Z. B. sagt R. Haym[4]) von den Vorlesungen über Religionsphilosophie: „Auch so noch (trotz mancher Mängel in der Redaction) dürfen diese Vorlesungen als eine im Wesentlichen echte und zuverlässige Quelle für die Kenntniss der Hegelschen Philosophie betrachtet werden". Und K. Rosenkranz[5]) sagt von der Philosophie der Geschichte, dass Hegel darin „die Gestalten des Weltgeistes, die derselbe schon von sich gestreift hat, mit bewunderungswürdiger Klarheit erkannte". Dass in ihnen die Bestimmungen des Systems nie ausser Acht gelassen, vielmehr immer wiederholt und zur Rechtfertigung der Ordnung des empirischen Stoffes in Erinnerung gebracht werden, weiss ja jeder, der sie gelesen hat. Die Vorlesungen geben uns sogar verschiedene Seiten seines Systems in geschlossenerer, mit dem Ganzen besser harmonirender Fassung, als die von Hegel selbst herausgegebenen Schriften. So habe ich S. 146/147 meiner Schrift auf den auch von Prof. Tönnies vielfach genannten § 270 der Rechtsphilosophie hingewiesen, in dem

[4]) Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, S. 396.

[5]) Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems, Königsberg, 1840, S. 176.

Hegel Gefühl und Vorstellung noch identisch sind, die Religion also in beiden ihren Sitz hat, während in der Religionsphilosophie (XI, S. 52) das Gefühl als Organ der Religion abgewiesen wird, da daraus der Atheismus folgen würde, und nur auf der untersten Stufe mitwirkt. Es ist eben der fortschreitende Intellektualismus, der sich hier offenbart und consequenter Weise, wie bei Schopenhauer alles Geschehen Wille ist, so seinerseits alles Geschehen für Erkennen erklärt, dem also auch der Wille eine besondere Weise des Denkens ist (Philos. d. Rechts § 4), aber ebenso wie das Gefühl nur die niederste, zu überwindende Weise des Denkens. Ferner ist das die historischen Formen der Religion umfassende Schema der Phänomenologie sehr unvollständig, erst die Vorlesungen enthalten ein vollständigeres Schema, wie ich S. 70 meiner Schrift gezeigt habe. Der wichtige Begriff der „Religion des Geistes", einer der Schlusssteine des ganzen Systems, der das Christentum der Philosophie ebenbürtig macht, (Werke Bd. XII, S. 158ff.) fehlt in allen von Hegel selbst herausgegebenen Schriften, und findet sich erst in seinen Vorlesungen (vergl. S. 76 u. 77 meiner Schrift), nachdem allerdings die Encyklopädie (§§ 564—73) sich ihm genähert hat. — Endlich aber, wenn Prof. Tönnies die Rechtsphilosophie als eine Hauptquelle der Hegel'schen Lehre mit Recht betrachtet, so hat auch sie sich auf Vorlesungen gestützt. Denn die gangbare Ausgabe derselben ist nicht die von Hegel selbst besorgte, sondern die von Gans nach Hegel's Vorlesungen mit „Zusätzen" bereicherte, deren, wie Gans in der Vorrede sagt, nahe an 200 sind. Und was Prof. Tönnies im § 259 so wichtig erscheint, ist ein „Zusatz" aus den Vorlesungen.

Zu 5. Was die Ausführung der Geschichtsphilosophie im Einzelnen betrifft, so vermisst Prof. Tönnies in meiner Schrift die Hegelsche Darstellung der Weltreiche, die er aus § 354 der Rechtsphilosophie gewinnt, die ich wiederum übersehen haben soll.

Diese 4 Reiche sind: 1) das orientalische, 2) das griechische, 3) das römische, 4) das germanische. Sie werden in § 353 kurz, in §§ 355—359 ausführlicher charakterisiert. In dieser Charakterisirung aber findet sich nichts, was nicht in den Vorlesungen stünde und von mir nicht berücksichtigt wäre. Ich will in aller

Kürze den Kern der Charakteristik in der Rechtsphilosophie und der meinigen, die nach den Vorlesungen gegeben ist, möglichst wortgetreu, nur mit den notwendigen Erläuterungen, referiren.

Das orientalische Reich ist der orientalische Geist, in dem die verschiedenen Offenbarungen des substanziellen Geistes, Staatsgesetz und Religion, selbst Kunst (die Geschichte ist zugleich Poesie) noch ungeschieden sind. Dieser einheitlichen Substanz steht der Einzelwille als rechtlos gegenüber, „in der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit machtlos unter“. — Es fehlt hier noch der sehr bedeutsame Zug, der in der Philosophie der Geschichte und der Religion immer wieder hervorgehoben wird, dass, wenn der Despot zugleich oberster Priester oder gar Gott ist, der substanzielle, vernünftige Wille sinnlich, als Naturerscheinung, also nur äusserlich vorhanden ist. Sowohl diesen Zug, als auch alle anderen habe ich in meiner auf den Vorlesungen fussenden Darstellung wiedergegeben (S. 15). Die Darstellung in den Vorlesungen ist also durchgebildeter und enthält mehr als die in der Rechtsphilosophie, sie giebt nicht blos die mangelhafte Entwickelung des Individuums auf jener Stufe, sondern auch die mangelhafte Darstellung des Substanziellen, Vernünftigen, das natürlich als das schöpferisch Thätige in irgend einer Gestalt da sein muss, dessen unvollkommene Gestalt aber in der Rechtsphilosophie nicht als solche betont ist. Ich war somit berechtigt, mich an die Vorlesungen zu halten, die hier durch die Vorlesungen über Religionsphilosophie (Bd. XI, S. 309 — 310, 311, 319 u. ö.) genau bis ins Einzelste bestätigt werden.

Der griechische Geist und das griechische Reich werden als die substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, die Schönheit der freien und heiteren Sittlichkeit geschildert. Nichts davon fehlt in meiner Darstellung (S. 16).

Das römische Reich wird zwar als Allgemeinheit, aber als abstracte Allgemeinheit bestimmt (§ 357), indem die Einzelnen nur durch ihr formelles Recht, das Privatrecht bewegt werden. Genau so, mit ausdrücklicher Erläuterung des Sinnes, den Hegel mit dem Begriffe „abstract“ verbindet, in meiner Schrift S. 16.

Endlich das germanische Princip wird geschildert als einer-

seits innerliches Princip des Gemütes, der Subjectivität, aus der sich rohe Willkür und Barbarei der Sitten ergiebt, andererseits als das Princip des intellectuellen Reiches (des Christentums), das als blosse Vorstellung, noch ungedacht (noch nicht mit dem Denken begriffen) sich zuerst als eine unfreie, fürchterliche Gewalt verhält. Beide Elemente werden schliesslich in der Religion mit einander ausgesöhnt (§§ 359, 360). Beides, der Gegensatz der Mächte und ihre schliessliche Aussöhnung durch die Religion, unter der Hegel die protestantische meint, giebt meine Schrift nach der inhaltlich viel klareren und bestimmteren Auffassung der Vorlesungen, zu der sie in Bezug auf den letzten Punkt, die Versöhnung im Protestantismus, noch die Encyklopädie vergleicht.

Es fehlt somit in meiner Darstellung nichts von dem, was die Philosophie des Rechts bietet, wohl aber habe ich alles hinzugefügt, was die Vorlesungen über jene äusserst lückenhafte Skizze hinaus an Ergänzungen gewähren. Das orientalische Princip ist in den Vorlesungen in 4 successive Momente differenziert: 1) das indisch-chinesische, 2) das persische, 3) das syrisch-phönizische, 4) das jüdische. Auch das letztere sehr wichtige Moment ist in der Philos. d. R. nicht in seine Kategorie gerückt; mit „dem unendlichen Schmerze, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war“ (Philos. d. R. § 358) ist nicht seine historische Bedeutung, sondern die Verzweiflung gemeint, welche nach der Phänomenologie (S. 563ff.) alle Völker des römischen Reiches ergriff, das jüdische höchstens nach der Philos. d. R. am mächtigsten. Den Uebergang vom orientalischen zum occidentalischen Geiste bildet das ägyptische Volk, das ebenso wenig wie die asiatische Erneuerung des Orientalismus, der Islam, in der Philos. d. R. vorkommt. Alle diese „Einzelmomente“ werden so exact, als es die Hegelsche Verkleidung der Psychologie in Logik zulässt, in den Vorlesungen auseinander gehalten, der ganze Inhalt der Geschichte wird dadurch vertieft und seinem Zwecke angenähert, nämlich der möglichst vollständigen Einordnung der Thatsachen in die Kategorien des Systems. Es wäre eine grobe Unterlassungssünde gewesen, wenn ich mich mit jener dürren Skizze

der Philos. d. R. begnügt und die Ausführungen der andern Schriften, durch die jene Skizze überhaupt erst verständlich wird, bei Seite gelassen hätte.

In seine Erörterung über den Begriff der Geschichte hat Prof. Tönnies eine Episode über die Phänomenologie eingeschoben, in der er meine Angaben über die darin angenommenen Entwickelungsstufen des Geistes berichtigen zu müssen glaubt. Ich habe ihrer vier angegeben, Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft, Geist, und ihren Inhalt nach den von mir angeführten Stellen mitgetheilt. Prof. Tönnies will nur drei gefunden haben: A. Bewusstsein, B. Selbstbewusstsein, C: AA, Vernunft, BB der Geist, CC die Religion, DD das absolute Wissen. Diese Einteilung steht allerdings in der vorgedruckten Inhaltsangabe. Wenn aber Prof. Tönnies sich die Mühe genommen hätte, die in meiner Schrift angeführten Stellen, besonders S. 512, nachzulesen, so hätte er gefunden, dass die wirkliche Darstellung sich an das Schema der Ueberschriften nicht hält, sondern nur bis zur Beendigung des Kapitels vom Geiste geradlinig fortschreitet, dann S. 509 zurückgeht und denselben Inhalt wiederholt, nur in einer andern Betrachtungsweise. Nachdem bisher die Entwickelung des Absoluten im unmittelbaren Leben, im sittlichen und socialen, dargestellt worden ist, sagt Hegel auf der in meiner Schrift (S. 67) citierten S. 509: „In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewusstsein des absoluten Wesens überhaupt vorgekommen, allein vom Standpunkte des Bewusstseins aus, das sich des absoluten Wesens bewusst ist; nicht aber ist das absolute Wesen an und für sich selbst, nicht das Selbstbewusstsein des Geistes in jenen Formen erschienen." Es folgen nun des weiteren, wie hieraus sich notwendig ergibt, dieselben Stufen der Entwickelung, dargestellt im Selbstbewusstsein, wofür sonst von Hegel Vorstellung, die im Gegensatz zum Begriff der Religion eigenthümlich ist, gesetzt wird: also Religion des Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, der Vernunft (vergl. S. 67/68 meiner Schrift). Die Religion des Geistes fehlt hier wie ich S. 71 meiner Schrift nachgewiesen habe. Denn S. 597 be-

ginnt, statt die Betrachtung der Religion fortzusetzen, eine neue Darstellung des bisherigen Inhalts, nämlich nicht in der religiösen Vorstellung, sondern im Begriffe, in dem allein der Geist sich offenbaren kann und zwar als philosophischer Geist oder als Philosophie. S. 602 der Phänomenologie ist dies ganz deutlich in dem Gegensatze des Vorstellens und des begreifenden Wissens ausgesprochen. Wir haben also als wirkliche Momente nur die 4 von mir angenommenen, aber in verschiedener Erscheinungsart, alle 4 im unmittelbaren Leben, die ersten 3 daneben noch in der religiösen Vorstellung, das letzte noch in der Form des Begriffes. Wenn diese 4 Momente nicht als wesentlicher Inhalt der Entwickelung Hegel vorschwebten, wie wäre dann eine Stelle möglich, wie die aus der von mir angeführten S. 512: „Das letztere (das Dasein des Geistes) besteht in dem Ganzen des Geistes, insofern seine Momente als auseinander tretend und jedes für sich sich darstellt (sic). Die Momente aber sind das Bewusstsein, das Selbstbewusstsein, die Vernunft und der Geist.“ Wie wäre es ferner möglich, wenn er diese 4 Momente nicht als die wesentlichen Unterschiede festhielte, dass er sie in seiner Geschichte der Philosophie zu Grunde legte, wie er nicht eingestandener Massen, aber thatsächlich gethan hat? (Vergl. S. 109—111 meiner Schrift.) Wenn in der Encyklopädie, auch der Geschichtsphilosophie, überhaupt den übrigen Werken Hegel's diese Vierteilung verschmäht ist, so beweist dies nichts weiter, als dass eben zwischen der Phänomenologie, von der Prof. Tönnies selbst sagt, dass sie ausserhalb des Systems steht, und andern Werken Hegel's hierin ebenso ein Widerspruch obwaltet, wie in sonstigen Lehren, z. B. in der von der Religion des Geistes, die in der Phänomenologie ganz fehlt. Die Berichtigung also, die Prof. Tönnies zu geben glaubt, kann ich nicht anerkennen.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

III.

Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie

von

Prof. Dr. Heinrich von Struve in Warschau.

Die letztere Bemerkung dient dem Verf. als Uebergang zur Darstellung der polnischen Philosophie mit dem Mesianismus Hoene-Wroński's an der Spitze. Mit diesem, sowie mit den Philosophen Trentowski, Libelt, Kremer und Cieszkowski trete eine neue, reifere Gedankenrichtung an den Tag; eine Richtung, die dem vollen Mannesalter entsprechend, nicht mehr in der blossen Gegenwart lebt, auch sich nicht bloss mit der individuellen Zukunft des Einzelmenschen beschäftigt, sondern die Zukunft der gesammten Menschheit ins Auge fasst und die Gaben des Verstandes mit aller Energie dazu benützt, diese Zukunft so vollkommen als möglich im Geiste des Christenthums praktisch und lebensvoll zu gestalten. Der Verf. schliesst sich natürlich selber dieser Richtung an.

Ohne hier auf eine Kritik dieser ganzen Auffassung der Geschichte der Philosophie näher einzugehen, verweisen wir kurz darauf, was wir vorhin über die ähnliche Auffassung Libelt's sagten (Anm. 7), und fügen nur noch bei, dass Tyszyński in seiner Darstellung nicht eigentlich historischen Motiven folgt und daher auch nicht auf selbstständige Erforschung der Anschauungen der von ihm erwähnten Denker ausgeht, sondern nur ihre allgemeinen Prinzipien kritisirt, um seinen eigenen philosophischen Standpunkt zu erläutern.

Neben Tyszyński's Werk sind kaum noch einige Arbeiten

zu erwähnen, die sich auf die Geschichte der Philosophie als Ganzes beziehen. Ein Geistlicher, der sich Adalbert aus Medyka (einem Dorfe in Galizien) nennt, gab 1864 einen Ueberblick über den Entwickelungsgang der philosophischen Erkenntniss heraus[76]), von dem nur zu sagen ist, dass er in den flüchtigsten Zügen die „heidnische" und „christliche" Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern zur Darstellung bringt, dabei aber sehr oft der subjectiven und tendenziösen Beurtheilung ihrer Anschauungen freien Lauf lässt.

Unvergleichlich grösseren Werth haben die populären Vorlesungen des Grafen Adalbert Dzieduszycki über die Erste Philosophie, die einen Ueberblick der gesammten Geschichte der Philosophie, jedoch nur in allgemeinen Grundzügen enthalten[77]). Einen ähnlichen noch viel kürzer gefassten Ueberblick enthält H. Struve's Artikel Philosophie in der polnischen pädagogischen Encyklopädie[78]). Hier sei auch die unter Struve's Redaction erscheinende Philosophische Bibliothek erwähnt, die sich auf die Uebersetzung klassischer Werke der Philosophie nebst orientirenden Einleitungen aus dem Gebiete der Geschichte der Philosophie zur Aufgabe gemacht hat[79]).

Die erste selbstständige, aus Quellen geschöpfte und kritische Bearbeitung der gesammten Geschichte der Philosophie hat in der polnischen Literatur vor einigen Jahren der obenerwähnte (Anm. 35) Professor an der Krakauer Universität M. Straszewski in Angriff genommen. Jedoch sind bis jetzt leider nur die ersten

---

[76]) Ks. Wojciech z Medyki, Pogląd na rozwój wiedzy ludzkiej filozoficznej od pierwocia do czasów nasych. Przemyśl. 1864.

[77]) Wojciech Dzieduszycki, Wykłady o pierwszej filozofii, jako rys dziejów filozofii. Warszawa. 1880.

[78]) H. Struve, art. Filozofia, Encyklopedya wychowawcza. T. IV. Warszawa. 1886, pag. 140—192.

[79]) Bisher sind in der Philosophischen Bibliothek folgende Uebersetzungen mit historischen Einleitungen erschienen: Platon's Apologie des Sokrates von A. Maszewski (1885), Platon's Philebus von Br. Kąsinowski (1888), Descartes' Meditationes von I. K. Dworzaczek (1885), Spinoza's Ethik von A. Paskal (1888), Berkeley's Treatise on the principles of human knowledge von F. Jezierski (1890), Condillac's Traité des sensations von A. Lange (1887).

fünf Hefte seines Werkes erschienen, welche die Einleitung und die Philosophie der Inder und Chinesen umfasst[80]). In der Einleitung sucht der Verfasser zu beweisen, dass die Philosophie in vollem Sinne des Wortes durchaus nicht allein den abendländischen und speziell den europäischen Völkern eigen sei, sondern sich auch in Asien selbstständig ausgebildet habe, entsprechend der geistigen Kultur der morgenländischen Völker. Demgemäss unterscheidet Straszewski in der gesammten Entwickelung der Menschheit drei civilisatorische Typen, die sich auch auf dem Gebiete der Philosophie in eigenartiger Weise kundthun, und zwar als indische, chinesische und europäische Philosophie. An jeden von diesen selbstständigen Stämmen philosophischer Bestrebungen schliessen sich weniger selbstständige Zweige und Verästelungen an, die aus dem einen oder dem anderen dieser Stämme herauswachsen, aber keine volle Lebensentwickelung darstellen, sondern einen mehr fragmentarischen Charakter haben. So die Philosophie der westasiatischen Völker, die unter dem Einflusse der indischen steht, ferner die arabische und jüdische Philosophie des Mittelalters, die der europäischen entkeimen.

An die Spitze des gesammten Entwickelungsganges der Philosophie stellt der Verf. die indische Philosophie, nicht weil sie die älteste ist, sondern weil sie auf gewisse Phasen der chinesischen und europäischen einen Einfluss ausübte. Ausserdem will der Verf. jeden der erwähnten drei Typen der Philosophie als ein selbstständiges historisches Ganzes behandelt haben und stellt demnach in dem herausgegebenen Theile seines Werkes die indische und chinesische Philosophie von ihren ersten Anfängen bis auf die Gegenwart dar.

Die Darstellung der Philosophie in Indien[81]) beginnt mit

---

[80]) M. Straszewski, Dzieje filozofii w zarysie. Pięć zeszytów, pag. 1—320. Kraków. 1887—1890. In gedrängter Form legte Straszewski seine Auffassung der indischen und chinesischen Philosophie in einem deutschen Vortrage dar, den er auf dem Congresse der Orientalisten 1887 in Wien gehalten hat: Ueber die Entwickelung der philosophischen Ideen bei den Indern und Chinesen.

[81]) Straszewski, l. c. pag. 79—211.

einem Ueberblick der Quellen zur Kenntniss derselben von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart. Darauf schildert der Verf. die Lebensverhältnisse der alten Inder und ihre religiösen Anschauungen, aus denen sich schon in den Hymnen der Rigweda die ersten Anfänge der philosophischen Speculation entwickeln, die dann durch die Priester weiter ausgebildet wurden, wie dies der Begriff des âtman (Selbstbewusstsein, Geist) beweise. Ferner folgt eine eingehende Darlegung der Systeme des Kapila (Samkhya), Gotama (Nyaya), Kanada (Waiseshika), Tscharwaka (Lokajatas, indischer Materialismus), wobei den Kategorienlehren Gotama's und Kanada's dieselbe Bedeutung im Entwickelungsgange der indischen Philosophie beigelegt wird, welche die Kategorienlehre des Aristoteles für die griechische Philosophie hatte. Im weiteren Verlaufe seiner Darstellung widmet der Verf. einen besonderen Abschnitt den Reformbestrebungen Budha's und Mahawira's, sowie den philosophischen Prinzipien derselben, welche in der Lehre Budha's vom Weltleiden und von der Nirwana als dem Zustande absoluter Gleichgiltigkeit und Ruhe ihren Höhepunkt erreiche. Daran schliesst sich ferner ein Ueberblick der eklektischen Systeme Patandschali's (Joga) und der unter dem Namen Bhagawat-gita bekannten Dichtung, die in Bezug auf ihre Form nach des Verf.'s Meinung werth sei, den Dialogen Platon's zur Seite gestellt zu werden. Endlich folgt als Abschluss eine Darstellung des brahmanischen Vedantismus, der in den beiden Büchern der Mimansa von Djajmini und Wyasa entsprechenden Ausdruck findet und auf der Lehre von der Emanation der Welt aus Brahma und der Rückkehr derselben zu ihm basirt. Diese Lehre der Vedanta bildet die Grundlage der philosophischen Entwickelung der Inder bis auf die neueste Zeit, und der Verf. zeigt, welchen Modificationen sie unterworfen war bis auf unsere Tage, da Keszub (geb. 1838) diese Lehre mit den Prinzipien des deutschen Idealismus verschmolz und eine neue mystisch-rationalistische Religion begründete, die zu den bekannten neuesten Erscheinungen der indischen Theosophie und Geisterbeschwörung führte.

Indem der Verf. darauf zur Philosophie in China über-

geht[82]), führt er zuerst ebenfalls in eingehender Weise die Quellen unserer Kenntniss derselben an, spricht darauf von den Lebensverhältnissen der Chinesen, über ihre Sprache und Schrift, ihre religiösen Anschauungen und über die ersten Anfänge ihrer philosophischen Speculation, die in den klassischen Büchern der King zum Ausdruck komme, woran sich eine Charakteristik der Lehren Lao-tse's, des Apostels des Schamanismus und der Tao-Lehre, sowie Kong-fu-the's, des praktischen Weisen, des Sokrates der Chniesen, schliesst. Unter ihren Nachfolgern erwähnt der Verf. zuerst den Vertreter des Materialismus und Egoismus Jang-tschu, dann den Verfechter socialistischer und communistischer Ideen auf staatlicher Grundlage Mih-tih (Mitius), ferner den Pantheisten und Magiker Li-tse (Litius), den Mystiker Tschwang-tse und schliesslich den Vollender der Lehre des Konfutius Meng-tse (Mentius). Diesen folgt eine Reihe von Eklektikern und Kommentatoren von untergeordneter Bedeutung, bis im ersten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung der Budhismus sich in China verbreitete und eine Neubelebung der Religion und Philosophie verursachte. Dies zeige sich besonders im 10. und 12. Jahrhundert in den Anschauungen des Tscheu-tsi, der in seinen aphoristischen Sätzen den traditionellen chinesischen Dualismus zu überwinden suche. In seinem Geiste wirken die Brüder Tscheng, während Tschang-tsi mehr zum Budhismus hinneige. Zu den grössten chinesischen Denkern jedoch nach Konfutius rechnet der Verf. Tschu-hi, der 1200 nach Ch. starb, von dem aber doch berichtet wird, dass er eine systematische und vollständige Darlegung seiner Lehre nicht geschrieben habe. Sein Grundgedanke ist, dass die drei Hauptreligionen, der Konfutianismus, Taoismus und Budhismus nur drei Variationen einer und derselben Wahrheit seien und dass der Geist, der die Welt belebt, von den Vorfahren auf ihre Nachkommen übergehe. In der Lehre Tschu-hi's sieht der Verf. eine synthetische Zusammenfassung aller derjenigen geistigen Elemente, die die chinesische Civilisation charakterisiren. Bis heute mache sich der Ein-

---

[82]) Straszewski, l. c. pag. 213—320.

fluss dieser Lehre in China geltend; sie sei die Grundlage der sogenannten „Religion der Gelehrten“, mit allem ihrem Occultismus und ihrer Astrologie. Der Verf. zählt schliesslich noch eine Reihe von solchen „Gelehrten“ bis zur neuesten Zeit auf, die sei es die Lehre Tschu-hi's weiter ausbilden, sei es wieder auf Konfutius zurückgehen, — immer aber in demselben Gedankenkreise bleibend.

Durch die angedeutete, bis auf die Gegenwart fortgeführte Behandlung der Geschichte der indischen und chinesischen „Philosophie“ sucht der Verf. ihre bisherige Aufnahme in die Darstellung der allgemeinen Geschichte der Philosophie, — wie dies in neuester Zeit in den Handbüchern von Stöckl, Haffner, Laforet, Fouillée und Anderer geschieht, zu vervollständigen und den prinzipiellen Parallelismus jener drei Grundtypen auch historisch durchzuführen.

Ohne hier auf Einzelheiten einzugehen, — da ja unsere gegenwärtige Abhandlung überhaupt einen mehr referirenden als kritischen Charakter hat, — wollen wir dennoch hervorheben, dass Straszewski seine Darstellung zwar aus den besten und neuesten Quellen schöpft und auch den rein dogmatisch-religiösen und praktischen Lehren der Inder und Chinesen ein philosophisches Interesse abzugewinnen versteht, dies aber nicht genügend ist, um diese Lehren als selbstständige Momente in die Geschichte der Philosophie aufzunehmen. Geschieht dies, so ist die Absonderung der Geschichte der Philosophie von der Geschichte der Religion und Theologie, sowie von der Geschichte des sittlichen Lebens überhaupt nicht mehr thunlich und wir müssten dann consequenter Weise in die Geschichte der Philosophie ebenfalls alle religiösen und theologischen Glaubenslehren und Anschauungen der europäischen Völker aufnehmen. Was dann aus der Geschichte der Philosophie würde, ist leicht vorauszusehen. Daher ist wohl diejenige Anschauung weit mehr begründet, die unter anderen sich in Ueberweg's Handbuch geltend macht, und die darauf beruht, dass die Lehren der orientalischen Völker nur als Hilfsmaterial zur eigentlichen Geschichte der Philosophie betrachtet und daher nur insoweit berücksichtigt werden, als sie einen Einfluss auf die

Philosophie als eigenthümlicher Erscheinung des geistigen Lebens im Unterschiede vom religiösen Glauben und theologischen Lehren ausübten. Uebrigens lässt sich ein endgiltiges Urtheil über die vom Verf. beabsichtigte Ausdehnung des Begriffs der Geschichte der Philosophie nicht fällen, bis sein Werk nicht auch den immerhin wichtigsten und reichsten Theil derselben, nämlich die Geschichte unserer abendländischen Philosophie in analoger Weise zur Darstellung gebracht hat.

Zur Completirung der Arbeiten, die die gesammte Geschichte der Philosophie umfassen, sei hier nur noch erwähnt, dass ausser dem Handbuche Schwegler's, von dem schon die Rede war (Anm. 9), der erste Band der Lewes'schen Geschichte der Philosophie in polnischer Uebersetzung erschienen ist[83]). Ebenso ist schon früher Lange's Geschichte des Materialismus übersetzt worden[84]).

2. Die Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften.

Die Geschichte einzelner philosophischer Wissenschaften ist in polnischer Sprache nur sporadisch bearbeitet worden. J. E. Jankowski und H. Struve verbanden 1822 und 1870 eine gedrängte Geschichte der Logik mit ihren Darlegungen derselben[85]).

Einen hervorragenden Beitrag zur Geschichte der Logik bilden die Abhandlungen von W. Lutosławski über die Logik Platon's. In der Ueberzeugung, dass man bisher Platon's Bedeutung auf dem Gebiete der Logik nicht gehörig gewürdigt habe, beabsichtigt der Verf. ein Werk über Platon's Logik zu schreiben und veröffentlichte bisher zwei einleitende Abhandlungen zu demselben: I. Ueber die Tradition des platonischen Textes, 1891, II. Die bisherigen Ansichten über Platon's

[83]) Lewes, Historya filozofii od Talesa do Comte'a. Wolny przekład A. Dygasińskiego. Warszawa. T. I. 1885.

[84]) F. A. Lange, Historya filozofii materyalistycznej i jej znaczenie w teraźniejszości. Przekład polski T. I przez A. Świętochowskiego, T. II przez F. Jezierskiego. Warszawa. 1881.

[85]) J. Em. Jankowski, l. c. (Anm. 3) pag. 151—172. — H. Struve l. c. (Anm. 11), pag. 26—132.

Logik und die Aufgaben der weiteren Forschungen über diesen Gegenstand, 1892[86]). Beide Abhandlungen zeichnen sich durch grosse Gründlichkeit in Berücksichtigung des ausgedehnten literarischen Materials aus, sowie durch kritische Schärfe und Selbstständigkeit des Urtheils. In der ersten Abhandlung gibt der Verf. vor allem eine Reihe einleitender Bemerkungen über die Bedeutung der Geschichte der Logik und speciell der logischen Anschauungen Platon's, sowie über Zweck und Ziel seiner Untersuchungen, die neben dem historischen, auch ein sachliches Interesse haben, nämlich dies, die logischen Fragen der Gegenwart durch den Hinweis auf Platon zu klären. Da nun der Verf. seine Aufgabe nach streng wissenschaftlicher Methode lösen will, so beginnt er mit einem kritischen Ueberblick der auf uns gekommenen Handschriften, die den Text platonischer Werke enthalten, wobei er die Untersuchungen von Schanz besonders berücksichtigt, geht dann auf die Quellen dieser Handschriften näher ein und gelangt zum Resultate, dass wahrscheinlich eine von den beiden, heute vorhandenen ältesten Handschriften, der Codex Clarkianus oder der Parisinus A von denjenigen Exemplaren der Werke Platon's abstamme, welche noch bis zum sechsten Jahrhunderte in der Akademie benutzt wurden. Eine ebenso eingehende Untersuchung bietet der Verf. ferner in Bezug auf die Ausgaben, Uebersetzungen und Kommentare der Werke Platon's. Die kritische Ausgabe von M. Schanz erkennt er als diejenige an, die sich an den ursprünglichen Text am nächsten anschliesse. In der zweiten der oben erwähnten Abhandlungen gibt Lutosławski einen gedrängten, aber, allem Anscheine nach zugleich erschöpfenden Ueberblick über alle bisherigen Ansichten in Bezug auf die Logik Platon's. Er beginnt mit dem Streite, der im 15. Jahrhunderte zwischen Plethon (Gemistos), einem Verehrer Platon's und Gennadios, einem Aristoteliker, sowie zwischen Bessarion, einem Schüler Plethon's, und Georg

[86]) W. Lutosławski, O logice Platona. Cz. I. O tradycyi tekstu Platona. Kraków. 1891. Cz. II. Dotychczasowe poglądy na logikę Platona i zadania dalszych badań nad tym przedmiotem. Warszawa. 1892.

von Trapezunt über das Verhältniss Platon's zu Aristoteles und speciell über die Bedeutung des Ersteren für die Logik des Letzteren ausbrach. Darauf verfolgt er diese Controverse während des 16., 17. und 18. Jahrhunderts. Im letzteren hebt der Verf. ganz besonders das Verdienst Tennemann's hervor, der in seinem System der platonischen Philosophie, 1792—1795 die Logik Platon's eingehend behandelte. Beim Ueberblick der Literatur des 19. Jahrhunderts bekämpft der Verf. zuerst die Ansicht Herbart's, wonach in den Werken Platon's weder eine Logik noch eine Psychologie zu suchen sei. Darauf charakterisirt er die zahlreichen Arbeiten, die in neuerer und neuester Zeit sowohl die Logik Platon's im Ganzen, als auch einzelne seiner logischen Lehren behandeln. Hiebei hebt der Verf. besonders die Leistungen von Van Heusde, L. Dissen, W. Kiesel, K. Prantl, Fr. Michelis, E. Chaignet, H. Siebeck, Fr. Lukas und A. Biach hervor, während das Werk D. Peiper's: Die Erkenntnisstheorie Platon's, 1874, als unzureichend bezeichnet wird, da es eigentlich nur einen Commentar zum Theätet enthalte. In den Schlussbemerkungen über die Aufgaben der weiteren Forschung, die Logik Platon's betreffend, setzt sich der Verf. unter anderem mit der Ansicht Zeller's auseinander, dass die Logik Platon's sich nur auf die Theorie der Bildung und Eintheilung der Begriffe beschränke, dass wir daher bei ihm „ein ausgeführtes logisches System“ nicht finden und nicht berechtigt seien, „diese Lücke durch Folgerungen aus seinem eigenen Verfahren oder durch Verknüpfung einzelner beiläufiger Aeusserungen zu ergänzen.“ Dieser Ansicht gegenüber vertheidigt Lutosławski das Recht des Darstellers, den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft zu berücksichtigen und von diesem aus, das historisch gegebene Material entsprechend zu verarbeiten und dementsprechend systematisch zu ordnen. Von diesem Standpunkte aus will er auch die in verschiedenen Werken Platon's ausgesprochenen logischen Anschauungen zusammenfassen und zur Aufklärung der betreffenden Controversen der Gegenwart verwerthen. — Die dritte, zum Drucke vorbereitete Abhandlung des Verf.'s soll „die Aechtheit und Chronologie der Werke Platon's im Zusammenhange

mit den, in ihnen enthaltenden logischen Themen“ zum Gegenstande haben.

Einen Beitrag zur Geschichte der Psychologie bilden die Abhandlungen, die F. Dworzaczek 1854 über den Begriff des Lebens bei den Alten schrieb[87]).

Einen Abriss der Geschichte der Moralsysteme verfasste J. K. Szaniawski schon am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts[88]); während Graf Dzieduszycki in einer ausführlichen Arbeit über Tugend und Laster 1879 eine historische Entwickelung des Begriffs der Tugend im Alterthum bietet. Als Fortsetzung dieser historischen Studien zur Ethik sind die Abhandlungen desselben Verf.'s: Die Kirche des Mittelalters, Die Ehre des Mittelalters und Die Moralisten des 17. Jahrhunderts zu betrachten[89]).

Am eingehendsten wurde in der polnischen Literatur die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie bearbeitet. Hierher gehören aus früherer Zeit zwei Schriften von F. Słotwiński aus den Jahren 1812 und 1825[90]). In den letzten Jahrzehnten ist eine grosse Regsamkeit auf diesem Gebiete zu verzeichnen. W. Daisenberg veröffentlichte 1872 den ersten Band einer Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie[91]),

[87]) Ferd. Dworzaczek, O pojęciu życia przez starożytnych filozofów. Warszawa. 1854. O życiu rozprawa. Dalszyciąg szkoły aleksandryjskiej. Warszawa. 1855.

[88]) J. K. Szaniawski, O znamienitych systemach moralnych starożytności. Warszawa. 1803. System chrystyanizmu. Warszawa. 1804. Rzut oka na dzieje filozofii od czasu jej upadku u Greków i Rzymian aż do epoki odrodzenia (przejście do wykładu nowoczesnych systemów moralnych). Warszawa. 1804.

[89]) W. hr. Dzieduszycki, Cnota i występek. Rzecz o rozwoju wyobrażeń o cnocie. Biblioteka Warsz. 1879, 1880. Kościół średniowieczny. Bibl. Warsz. 1880. T. II, 181 sq. O honorze średniowiecznym. Bibl. Warsz. 1880. T. III, 1 sq. Moraliści 17 wieku. Bibl. Warsz. 1882. T. IV, 161 sq.

[90]) F. Słotwiński, O historyi prawa natury i systematach różnych jego pisarzów. Kraków. 1812. O początkach i postępach w nauce prawa natury. Kraków. 1825.

[91]) W. Daisenberg, Dzieje filozofii prawa i państwa. T. I. Kraków. 1872—1875.

der aber trotz seines grossen Umfanges (720 Seiten) nur die einleitenden Fragen behandelt: I. Wie ist die Philosophie bisher begriffen worden? und II. Wie begreift man sie gegenwärtig? Dabei gibt dem Verf. die Kritik der Hegel'schen Philosophie Anlass, auf den Scholasticismus und Humanismus, auf Bacon, Cartesius, Hobbes, Locke, Hume etc. etc. zurückzugehen, ohne diese einleitende, ziemlich chaotische Kritik zum Abschlusse zu bringen. In besserem Lichte stellt sich das Buch: Philosophie der Rechtsgeschichte oder Geschichte des Ursprungs, Fortschritts und der Entwickelung der Idee des Rechts, 1874 von J. Niemirycz dar[92]). Der erste bisher erschienene Band dieses Werkes enthält nach einleitenden Bemerkungen zuerst eine kurzgefasste Geschichte der Rechtsphilosophie mit den Griechen beginnend bis zur neuesten Zeit. Daran schliesst sich eine Geschichte der Gesetzgebung an, die jedoch in diesem Bande nur die erste orientalische Epoche, nämlich die Gesetzgebung der Assyrier, Babylonier, Egypter, Inder, Perser, Juden, Chinesen und Türken, sowie die zweite und dritte Epoche, nämlich die Gesetzgebung der Griechen und Römer umfasst. Das Werk gehört seinem Inhalte nach, wie das erwähnte Tyszyński's (Anm. 75), mehr in das Gebiet der Philosophie der Geschichte als in das der Geschichte der Philosophie, mit dem Unterschiede, dass Niemirycz den Kulturstand eines Volkes vornehmlich nach seiner Idee des Rechts beurtheilt, während Tyszyński das gesammte geistige Leben und besonders die praktisch-sittlichen Bestrebungen berücksichtigt.

Die Unzulänglichkeit der obigen Werke, die durchaus nicht das boten, was ihr Titel versprach, veranlasste den Professor an der Universität zu Lemberg G. Roszkowski die Geschichte der Rechts- und Staatsphilosophie von Ferd. Walter in polnischer Uebersetzung herauszugeben[93]). Hier seien auch einige bemerkenswerthe monographische Arbeiten zur Geschichte der Rechts- und

---

[92]) Jul. Niemirycz, Filozofia historyi prawa czyli historya zawiązku, postępu i rozwoju idei prawa. T. I. Warszawa. 1874.

[93]) F. Walter, Historya filozofii prawa i państwa. Przekład G. Roszkowskiego. Warszawa. 1879.

Staatsphilosophie erwähnt. Eine ebenso tüchtige als interessante Abhandlung aus diesem Gebiete veröffentlichte W. Lutosławski (vergl. Anm. 86) unter der Aufschrift: Erhaltung und Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles und Machiavelli. Da diese Arbeit jedoch in deutscher Sprache erschienen ist (Breslau, 1888) und erst darauf ihr Hauptinhalt vom Verf. polnisch wiedergegeben wurde[94]), so ist sie für die gelehrte Welt direct zugänglich und wir haben keine Veranlassung sie hier besonders zu analysiren. Die sociologischen Anschauungen Platon's sowie die mit ihnen in Zusammenhang stehenden komunistischen Utopien von Thom. Morus und Campanella stellte B. Limanowski dar[95]). Das Leben, die Schriften und die Staatsphilosophie von Hugo Grotius behandeln Fr. Kasparek und E. Lipnicki[96]). Zur Rechtsphilosophie Kants veröffentlichten W. Załęski und Edm. Krzymuski besondere Arbeiten[97]). Der Erstere weist die allgemeine Bedeutung der kritischen Philosophie für die Rechtswissenschaft nach, während Krzymuski, gegenwärtig Professor in Krakau, die Strafrechtstheorie Kants gründlich untersucht. Der Verf. theilt prinzipiell den ethischen Stanpunkt Kants, macht ihm aber den Vorwurf, dass er in seinem System des Strafrechts sein richtiges Prinzip im Einzelnen irrig durchführe. Ueber Savigny als Rechtsphilosophen gab G. Roszkowski (vergl. Anm. 93) 1871 eine kritisch gehaltene Schrift heraus[98]). Die Staatsphilosophie von Ahrens

[94]) W. Lutosławski, Początki teoryi rewolucyj państwowych. Rozwój państw nowożytnych wobec teoryi Arystotelesa. Biblioteka Warszawska. 1888. T. IV, 161 sq., 345 sq.

[95]) Bol. Limanowski, Plato i jego rzeczpospolita. Nadziś. Pismo zbiorowe. Kraków. 1872. T. II, 87 sq. T. III, 212 sq. — Dwaj znakomici komuniści Tomasz Morus i Tomasz Campanella. Lwów. 1874.

[96]) Fr. Kasparek, Pogląd na życie i pisma H. Grocyusza. Kraków. 1873. — Eug. Lipnicki, Optymizm a teorye państwowe. I. Hugo Grocyusz. Bibl. Warsz. 1888. T. I, 33 sq., 228 sq.

[97]) W. Załęski, O filozofii krytycznej Kanta w zastosowaniu do nauki prawa. Lwów. 1875. — Edm. Krzymuski, Teorya karna Kanta. Kraków. 1883.

[98]) G. Roszkowski, Pogląd na naukę Fr. K. Savigny ze stanowiska filozofii prawa. Kraków. 1871.

ist dagegen in einer tüchtigen von Edm. Krzymuski verfassten und von der Universität zu Warschau 1875 gekrönten Preisschrift behandelt worden[99]). Ueber die Sociologie August Comte's gab B. Limanowski eine flüchtige Schrift heraus[100]).

Neben dem Erwähnten ist zur Geschichte der einzelnen philosophischen Wissenschaften nichts weiter hervorzuheben, da eine vollständige Bibliographie aller einschlägigen Arbeiten, ohne Rücksicht auf ihren Werth, nicht unsere Aufgabe sein kann.

3. Die Geschichte einzelner Theile und Epochen der Geschichte der Philosophie.

a. Orientalische Philosophie.

Wenn wir nun zur Literatur einzelner Theile und Epochen der Geschichte der Philosophie übergehen, so haben wir vor allem die von W. Miłkowski 1873 besorgte Uebersetzung der Geschichte der alten Philosophie von Laforet zu erwähnen. Der erste in polnischer Sprache herausgegebene Band derselben umfasst hauptsächlich die Philosophie der Chinesen und Inder, die griechische nur bis einschliesslich Platon[101]). Bei Berücksichtigung selbstständiger Arbeiten, einzelne Momente der alten Philosophie betreffend, müssen wir wieder auf Prof. Straszewski zurückkommen. Seine oben erwähnte allgemeine Geschichte der Philosophie behandelt, wie wir sahen, in dem bisher herausgegebenen Theile ebenfalls nur die Geschichte der chinesischen und indischen Philosophie (Anm. 80). Speziell auf die indische Philosophie bezieht sich eine gründliche, aus den besten Quellen geschöpfte Studie Straszewski's über die Anfänge und die Entwickelung des Pessimismus in Indien, welche er, von einer lateinischen Vorrede begleitet, der Universität zu Edinburg aus Anlass ihres dreihundertjährigen Jubiläums 1884

---

99) Edm. Krzymuski, Teorya państwowa Ahrensa. Warszawa. 1876.

100) Bol. Limanowski, Socyologia Augusta Comte'a. Lwów. 1875.

101) Laforet, Dzieje filozofii starożytnej, przełożył Wł. Miłkowski. T. I. Kraków. 1873.

widmete[102]). Was vor diesen Arbeiten Straszewski's in der polnischen Literatur über die philosophischen Bestrebungen des Orients in allgemeinen Geschichtswerken oder in flüchtigen Aufsätzen geschrieben wurde, verdient nicht besonders erwähnt zu werden. Die letztgenannte Abhandlung Straszewski's ist eine Vorarbeit zu seiner allgemeinen Geschichte der Philosophie, in welche er auch den Hauptinhalt dieser Abhandlung aufgenommen hat. Hier bietet er nur eine ausführlichere Darlegung der pessimistischen Lehren sowohl bei den Bramahnen als bei den Budhisten. Abgesehen von dieser quellenmässigen Darstellung des indischen Pessimismus finden wir in der Einleitung und im Epiloge zu dieser Abhandlung recht interessante Bemerkungen über die Bedeutung des indischen Pessimismus für die europäische Philosophie, sowie über die Entwickelung des Pessimismus überhaupt bis auf die letzte Zeit. Der Verf. vergleicht den Einfluss der ältesten indischen Weltanschauung auf die Völker Europas zu unserer Zeit mit dem Einflusse, den die Werke griechischer Denker und Dichter im Zeitraume der Rennaissence ausübten. Die Verbreitung pessimistischer Anschauungen in Europa führt Straszewski zum grössten Theile zurück auf unsere Kenntniss der indischen Philosophie und Religion. Und obwohl der Pessimismus sich als Resultat des Entwickelungsganges der europäischen Philosophie und Wissenschaft darzustellen suche, und auch in der That im deutschen Mysticismus und in der philosophischen Ausbildung desselben, als transcendentalem Idealismus, der die reale Welt zu einem Scheindasein herabdrückt, entsprechende Anknüpfungen finde, — so sei doch ein rechtes Verständniss der pessimistischen Weltanschauung nur möglich auf Grund der Erforschung ihrer Entwickelung in ihrem Mutterlande, in Indien, von wo sie zu uns als fertiges Geisteserzeugniss herübergekommen ist. Was dagegen die Anknüpfungen anlangt, die der indische Pessimismus in der abendländischen Philosophie vorfand, so zeigt der Verf., dass sich wohl schon pessimistische Elemente in den Lehren der Eleaten,

---

[102]) M. Straszewski, Początek i rozwój pesymizmu w Indyach. Kraków. 1884.

Platon's und des Christenthums vorfinden, dass aber alle diese Lehren den Pessimismus auf die diesseitige, sinnliche Welt einschränken und derselben eine vollkommnere ideale Welt entgegenstellen, welche ganz optimistisch aufgefasst wird. Erst die Zurückführung des wahren Seins auf das Ich und besonders die Ueberzeugung, dass die Contemplation und die subjective Speculation den einzigen Weg zur Wahrheit weisen, d. h. erst die Anschauungen des deutschen Mysticismus und des transcendentalen Idealismus, — haben dem indischen Pessimismus in der europäischen Philosophie Bahn gebrochen. Denn mit dem Augenblicke, da der wahre Werth des Daseins nicht in der thatkräftigen Wirksamkeit in der Aussenwelt, sondern in der Vertiefung des Geistes in sich selber gesucht werde, verflüchtige sich das ideelle Sein in Nichts und mache einem nebelhaften Gebilde Platz, das den Geist nicht befriedigen kann und daher auch schliesslich als etwas Zweck- und Erfolgloses zum Bewusstsein komme. So sei der Pessimismus in Indien entstanden und so habe er in dem deutschen Idealismus einen Anknüpfungspunkt zur weiteren philosophischen Ausbildung durch Schopenhauer, Ed. v. Hartmann etc. gefunden. Ein näherer Vergleich der pessimistischen Lehren in Indien und Deutschland führt jedoch den Verf. zur Ueberzeugung, dass den ersteren der Vorrang der Consequenz und Klarheit zuerkannt werden müsse. Die indischen Pessimisten berücksichtigen ausschliesslich die Thatsachen des empirischen Ich, wie es im Einzelmenschen hervortritt. Erlösung von dem Uebel und den Leiden des individuellen Daseins ist ihr letzter Zweck, den sie durch absolute Apathie und Gleichgiltigkeit gegen das Leben zu erreichen hoffen. Der deutsche Pessimismus dagegen und besonders der Ed. v. Hartmanns habe vor allem das Absolute im Auge, übertrage auf dasselbe in anthromorphischer Weise die Leiden des empirischen Einzelbewusstsein und verlange nun, dass dies Einzelbewusstsein durch sein gutwilliges Leiden und durch seine ethische Entwickelung das Absolute erlöse. Infolge dessen verfalle der deutsche Pessimismus in jenen unlösbaren Widerspruch, wonach das Einzelbewusstsein alle seine reellen Bestrebungen als illusorisch betrachten soll, um die grösste Illusion, dem Absoluten Friede

und Ruhe verschaffen zu können, zu realisiren. Das Einzelbewusstsein soll sich abmühen, streben, vervollkommnen, also leben, um durch sein Leben das allgemeine Leben zu Grabe zu tragen. Diesen Widerspruch kenne der indische Pessimismus nicht. Er bleibe einfach im Bereiche des Einzelbewusstseins und lasse dieses sich nur um seiner eigenen Seelenruhe willen abmühen, die es auch schliesslich in der Nirwâna finde. Jener innere Widerspruch des deutschen Pessimismus beweist aber auch, nach Straszewski, dass die consequente Negation der Willensbethätigung, die mit der Apathie und der absoluten praktischen Gleichgiltigkeit des Einzelbewusstseins beginnen und enden müsse, dem Geiste der europäischen Civilisation zuwiderlaufe, wesswegen auch dem Pessimismus auf europäischem Boden, wo der christliche Optimismus tiefe Wurzeln gefasst, keine Zukunft vorauszusagen sei.

b. Griechische und römische Philosophie.

Die erste gründliche aus Quellen selbstständig geschöpfte Geschichte der griechischen Philosophie bearbeitete in polnischer Sprache erst 1890 der Professor der Philosophie zu Krakau St. Pawlicki unter dem Titel: Geschichte der griechischen Philosophie von Thales bis zum Tode des Aristoteles. Bis jetzt ist der erste Band dieses Werkes erschienen, der bis einschliesslich Sokrates und seinen Schülern reicht[103]). In der Einleitung handelt der Verf. von der historischen Bedeutung der Philosophie und von ihren Geschichtsschreibern, gibt ferner einen Ueberblick der Literatur zur Geschichte der griechischen Philosophie, bespricht die Anfänge derselben, wobei er die philosophische Originalität der Griechen im Vergleich mit der Weisheit der Morgenländer vertheidigt und theilt schliesslich die griechische Philosophie in vier Perioden ein, von denen die 1. von Thales bis Sokrates reicht (600—430 v. Ch.), die 2. von Sokrates bis zum Tode des Aristoteles (430—322 v. Chr.), die 3. vom Tode des Aristoteles bis zu Christus (320 v. Ch. bis

---

[103]) Stefan Pawlicki, Historya filozofii greckiej od Talesa do śmierci Arystotelsa. T. I. Kraków. 1890.

30 n. Ch.), die 4. endlich von Christus bis zu Justinian (30 bis 529 n. Ch.). Die ersten zwei Perioden bilden, nach der Ansicht des Verf.'s, ein Ganzes für sich. Aristoteles ist der letzte selbstständige Weise Griechenlands und so soll das gegenwärtige Werk nur diese beiden ersten Perioden umfassen. Bei der Behandlung der ersten Periode beginnt Pawlicki mit den sieben Weisen, geht dann zur jonischen Schule über, zu der er Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit und Diogenes von Apollonia rechnet, spricht darauf von Pythagoras und seinen Schülern, legt die Anschauungen der Eleaten dar und verweilt schliesslich einzeln bei Empedokles, Anaxagoras, Demokrit und den hervorragendsten Sophisten. Von der zweiten Periode werden im gegenwärtigen Bande nur Sokrates und seine Schüler, d. h. die megarische, elische, cynische und kyrenaische Schule behandelt. Es kann nicht die Aufgabe dieser Berichterstattung sein, auf die Einzelheiten des Werkes Pawlicki's einzugehen. Zu einer allgemeinen Charakteristik desselben sei hier nur erwähnt, dass der Verf. in mancher Beziehung von der bisherigen Auffassung einzelner Denker und ihrer Lehren, besonders von Zeller abweicht, aber dabei stets bemüht ist, seine Auffassung auf Grund selbstständiger Quellenstudien zu rechtfertigen. So legt er z. B. den Lehren Heraklit's einen vornehmlich ethischen Charakter bei und sieht in ihnen Grundlagen einer sittlichen Weltanschauung. Heraklit habe zuerst den Werthbegriff in die Philosophie eingeführt. Bei Parmenides betont der Verf. den vornehmlich idealistischen Standpunkt, der sich in der Identifizirung von Denken und Sein ausspricht, wobei besonders das Zeugniss des Aristoteles angeführt wird. In Bezug auf Sokrates ist hervorzuheben, dass der Verf. ihm die Bildung eines neuen philosophischen Systems zuschreibt und dabei den Satz vertheidigt, Sokrates habe schon alle die Grundgedanken ausgesprochen, die in der Civilisation der Neuzeit hervortreten. Ausserdem nimmt der Verf. vielfach culturhistorische, ethnographische und biographische Momente auf, die die Darstellung beleben und ihr einen eigenthümlichen Reiz verleihen. Im Ganzen ist zu sagen, dass die Geschichte der griechischen Philosophie von Pawlicki sicherlich

allgemeine Aufmerksamkeit erweckt hätte, wenn sie in einer, der wissenschaftlichen Welt zugänglicheren Sprache veröffentlicht wäre; jedenfalls gehört sie mit den erwähnten Arbeiten von Straszewski (Anm. 80, 102) und Lutosławski (Anm. 86, 94) zu den hervorragendsten Leistungen der polnischen Literatur auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Was über griechische und römische Philosophie in der polnischen Literatur vor diesem Werke Pawlicki's geschrieben wurde, das sind nur einzelne Abhandlungen, die meist ganz spezielle Gegenstände behandeln, und die wir hier in Kürze anführen wollen, soweit sie sich natürlich überhaupt als erwähnenswerth erwiesen. Ausgeschlossen bleiben hier, wie schon gesagt wurde, alle in lateinischer Sprache verfassten Werke und Abhandlungen, zu denen eine Unzahl von scholastischen Commentaren, besonders zu Aristoteles, sowie viele Schriften der polnischen Humanisten des 16. Jahrhunderts gehören. Auch die von Polen nicht in polnischer Sprache veröffentlichten Arbeiten zur Geschichte der griechischen und römischen Philosophie bleiben hier unberücksichtigt.

Schon im Jahre 1535 gab Andreas Glaber aus Kobylin in Krakau eine Schrift unter dem Titel: Probleme des Aristoteles heraus, die eine Reihe von Auszügen aus den Werken des Aristoteles und anderer Philosophen enthält, Fragen aus dem Gebiete der Physik und Medizin betreffend[104]). Darauf folgten noch im 16. Jahrhundert: Auszüge aus Platon, Plutarch, Hekaton, Theophrast und Cicero über die Freundschaft von A. Maczuski[105]); eine anonyme Uebersetzung des Gemäldes von Kebes[106]); ferner Uebersetzungen von Cicero's de

---

[104]) Andrzej Glaber z Kobylina, Problemata Aristotelis, inaczej gadki z pisma wielkiego filozofa Aristotela i też z innych mędrców tak przyrodzonej jako i lekarskiej nauki z pilnością wybrane. Kraków. 1535. Unter den wenigen bekannten Exemplaren dieser Schrift stand mir das der Gräflich Krasiński'schen Bibliothek in Warschau zu Gebote. Eine neue Ausgabe besorgte Prof. Rostafiński in Krakau. 1893.

[105]) Andrzej Maczuski, O przyjaźniach i przyjaciołach. Dobromil, s. a. wahrscheinlich um 1540. 2. Ausgabe von F. Żukowski, Wilno. 1817.

[106]) Tablica albo Konterfet Cebesa, Thebańskiego filozofa.

officiis von St. Koszutski, versehen mit Anmerkungen zum Texte und mit einer aus Plutarch geschöpften Lebensbeschreibung Cicero's, sowie dessen Schrift de senectute von B. Budny[107]), und schliesslich eine Umarbeitung von Seneca's de beneficiis von Lukas Górnicki[108]).

Im Anfange des 17. Jahrhunderts veröffentlichte der Arzt und eine zeitlang Professor der Philosophie und Medizin in Krakau Seb. Petrycy polnische Uebersetzungen der Politik und der ersten fünf Bücher der Ethik des Aristoteles mit sachkundigen Erklärungen. Dazu kam eine Uebersetzung der aristotelischen Oekonomik von demselben Gelehrten, ebenfalls mit Erläuterungen; doch wurde dieselbe erst ein Jahrhundert später gedruckt[109]). Die Schrift de consalotione philosophiae des Boëtius übersetzte J. A. Bardziński und gab sie 1694 heraus[110]).

Das 18. Jahrhundert hat nicht viel polnische Arbeiten zur Geschichte der alten Philosophie aufzuweisen. Die Uebersetzung

---

Kraków. 1581. Von den zwei zurzeit bekannten Exemplaren dieser Uebersetzung, habe ich keins kennen gelernt. Siehe K. Estreicher, Bibliografia polska 15go i 16go stólecia. Kraków. 1875, unter dem Jahre 1581, und T. Wierzbowski, Bibliographia polonica XV ac XVIss. Vol. III, Varsoviae, 1894, No. 2707.

[107]) O powinnościach wszech stanów ludzi Marka Tulliusa Cicerona ksiąg troje, na język polski przez Stanisława Koszutskiego przełożone. Losk. 1575. 4. Aufl. 1606. Ich hatte die Ausgabe, Wilno, 1583, zur Hand. — Marka Tulliusa Cicerona księgi o starości przez Beniasza Budnego. Wilno. 1595. Spätere Ausgaben 1606 u. 1805.

[108]) Łukasz Górnicki, Rzecz o dobrodziejstwach z Seneki wzięta. Kraków. 1593. Siehe über diese Schrift R. Löwenfeld's erwähntes Buch über Górnicki (Anm. 20), pag. 119sq.

[109]) Sebastyan Petrycy, Politiki Arystotelesa t. j. rządu rzeczypospolitej z dodatkiem ksiąg ośmioro. Kraków. 1605. Etyki Arystotelesowej t. j. jako się każdy ma na świecie rządzić z dodaniem ksiąg dziesięcioro. Kraków. 1618. Ekonomiki Arystotelesowej t. j. rządu domowego z dokładem księgi dwie. Kraków. 1710.

[110]) Jan Alan Bardziński, Pociecha filozofiej Boecyusza. Toruń. 1694. Eine Uebersetzung derselben Schrift aus dem Französischen wurde anonym herausgegeben: Boecyusza konsolacya filozofii. Warszawa. 1738. Der Uebersetzer berichtet in der Vorrede, er habe die Uebersetzung Bardziński's erst nach Vollendung der seinigen kennen gelernt.

der Schriften Seneca's de brevitate vitae, de vita beata, de clementia und de ira durch den Bischof Pilichowski, sowie seiner epistolae ad Lucilium durch den Grafen Ossoliński, ist Alles was für diesen Zeitraum, meines Wissens, erwähnt zu werden verdient[111]).

Im gegenwärtigen Jahrhundert sind folgende, mit entsprechenden Einleitungen und Erläuterungen versehene Uebersetzungen verschiedener Schriften von Platon, Aristoteles, Epiktet, Kebes und Cicero zu nennen. An erster Stelle müssen hier die Gespräche Platon's mit seinen Schülern von dem bekannten Dichter Fr. Karpiński aus dem Jahre 1802 erwähnt werden. Es sind dies theils aus den Werken Platon's geschöpfte, theils selbstständig completirte Dialoge über Gott, Unsterblichkeit und den Menschen, über Tugend und Laster, Glück und Unglück, über Umgang und Freundschaft. Der Verf. beabsichtigte alle diese Fragen im Geiste Platon's gemeinfasslich zu lösen, doch liess er dabei, wie er selbst erklärt, Alles das unberücksichtigt, was in Platon „dem modernen Zeitgeiste und der Bildung der Gegenwart" widersprach[112]). Was direkte Uebersetzungen der Werke Platon's anlangt, so ist vor allem die von F. A. Kozłowski hervorzuheben, die mit einer gründlichen Abhandlung über die Schriften und die Philosophie Platon's versehen ist[113]). Eine nach Möglichkeit wörtliche Uebersetzung der platonischen Werke suchte A. Bronikowski, 1858 sq. zu geben, verfehlte aber den Zweck seiner mühseligen Arbeit, da der polnische Leser ihn meist nur sehr schwer und oft gar nicht versteht[114]). Eine Reihe der

---

[111]) Dawid Pilichowski, Seneki: O krótkości życia, o życiu szczęśliwem etc. Wilno. 1771. O łaskawości i gniewie. Wilno. 1775. 2. Aufl. 1782. Listy Seneki do Lucyliusza. 4 części. Wilno. 1781, 1782. — Józef Maxim. Ossoliński, Seneki o pocieszeniu. Wilno. 1782.

[112]) Fr. Karpiński, Rozmowy Platona z uczniami swojemi. Część I. Warszawa. 1802.

[113]) F. A. Kozłowski, Dzieła Platona. T. I. Apologia. Kriton, Phedon. Warszawa. 1845. Pag. 4—175: O dzielach i filozofii Platona.

[114]) Ant. Bronikowski, Platona dzieła przekład polski. Poznań. T. I, 1858. T. II, 1871—1873. T. III, 1884.

gelesensten Dialoge Platon's übersetzte St. Siedlecki, der auch die Poetik des Aristoteles übersetzte und mit Erläuterungen versah [115]). Die polnischen Ausgaben mit historischen Einleitungen der Apologie und des Philebus von A. Maszewski und Br. Kąsinowski in der Philosophischen Bibliothek sind schon oben erwähnt worden (Anm. 79). Schliesslich sind nur noch Platon betreffend die Uebersetzungen des Menon von P. Świderski und des Euthyphron von A. St. Jezierski anzuführen [116]).

Das Gemälde des Kebes und das Handbuch Epiktets übersetzte J. Hołowiński und versah seine Uebersetzung mit einer Einleitung und Anmerkungen [117]).

Die Schriften Cicero's, mit Einschluss der philosophischen, gab E. Rykaczewski in polnischer Uebersetzung heraus, 1871 und ff. und fügte ihr eingehende Erläuterungen bei. Den Traum des Scipio übersetzte H. Sadowski und schickte ihm einen kurzen Abriss der Geschichte der römischen Philosophie voraus. Darauf übersetzte er 1873 die ganze Schrift Cicero's de republica [118]).

Unter den zahlreichen, mehr oder weniger selbstständigen Abhandlungen zur griechischen und römischen Philosophie, die im laufenden Jahrhunderte erschienen, seien hier folgende besonders hervorgehoben.

J. Em. Jankowski, dessen wir unter den polnischen Kantianern erwähnten (siehe auch Anm. 3), veröffentlichte 1825 in dem Jahrbuche der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Krakau eine

---

[115]) St. Siedlecki, Gorgias, Laches, Apologia, Kriton, Protagoras, Eutyfron Platona, w tłómaczeniu polskiem. Kraków. 1879—1881. — Przekład poetyki Arystotelesa z objaśnieniami. Kraków. 1887.

[116]) P. Świderski, Menon Platona. Stanisławów. 1888. — A. St. Jezierski, Platona Eutyfron czyli o pobożności. Tarnopol. 1890.

[117]) Ig. Hołowiński, Obraz Cebesa i doręcznik Epikteta. Wilno. 1845.

[118]) Erazm Rykaczewski, Pisma filozoficzne Marka Tulliusza Cycerona. Poznań. Część I. 1874. Część II. 1879. — H. Sadowski, Cicero. Sen Scypiona. Warsz. 1871. — Rzeczpospolita Cycerona. Warszawa. 1873.

Abhandlung: Ueber einige Unterschiede zwischen der antiken Philosophie und derjenigen später Jahrhunderte[119]). Er spricht in derselben die Ansicht aus, dass das Alterthum 1. keine Erkenntnisskritik besitze, 2. die Philosophie nicht in ein System bringe, 3. keine Schlüsse aus den gefundenen Erkenntnissen ziehe, 4. keine Aesthetik besitze und schliesslich 5. die Ethik nur vom praktischen Gesichtspunkte, nicht theoretisch behandle. In allen diesen Punkten habe die neuere Philosophie die antike überflügelt.

Speziell über die jonische Schule schrieben 1841 Graf Aug. Cieszkowski[120]) und 1873 Jul. Ołdakowski[121]). Der Erstere sucht auf diesem Gebiete die Hegel'sche Dialektik durchzuführen, indem er die Lehre des Thales als These, die des Anaximander als Antithese, und die des Anaximenes als Synthese auffasst; während der zweite das Verhältniss der ältesten griechischen Denker zur morgenländischen Philosophie in ganz allgemeinen Zügen in Betracht zieht. Der eleatischen Schule widmete Pawlicki 1867 eine belehrende Abhandlung[122]); L. Szczerbowicz-Wieczór behandelt dagegen 1868 speziell die Lehre des Parmenides und stellt sie mit dem neueren Idealismus seit Spinoza zusammen[123]). Endlich verglich der bekannte Historiker T. Korzon die gesammte vorsokratische Philosophie der Griechen mit der neueren und zog zwischen Parmenides und Descartes, Pythagoras und Leibnitz, Demokrit und Bacon, Heraklit und Hobbes, den Eleaten und Hegel eine Parallele[124]).

---

[119]) Józ. Em. Jankowski, O niektórych różnicach, jakie zachodzą między starożytną a późniejszych wieków filozofią. Rocznik Towarzystwa Nauk. Krak. T. X. 1825, pag. 238 sq.

[120]) Aug. Cieszkowski, Rzecz o filozofii jońskiej. Biblioteka Warszawska. 1841. T. I, 287 sq., 536 sq.

[121]) Jul. Ołdakowski, Szkoła jońska i jej przedstawiciele. Warsz. 1873.

[122]) Stefan Pawlicki, Szkoła Eleatów. Warszawa. 1867.

[123]) L. Szczerbowicz-Wieczór, Parmenides, filozof z Elei, jego nauka i jej znaczenie. Warszawa. 1868.

[124]) Tad. Korzon, Poranek filozofii greckiej. Bibl. Warsz. 1873. T. II, 474 sq.

Eine Charakterbild des Sokrates findet sich in der Uebersetzung des Mendelsohn'schen Phädon von J. Tugendhold und über sein Leben, seine Lehre und seinen Tod veröffentlichte M. Gliszczyński 1858 eine populäre Schrift[125]).

Auf Platon bezieht sich in den letzten Jahrzehnten, ausser den schon erwähnten Abhandlungen von Lutosławski und Limanowski (Anm. 86, 94, 95), eine Reihe selbstständiger und tüchtiger Arbeiten. Z. Samolewicz schrieb über den Hippias maj., dessen Authenticität er bestreitet[126]). Zur Beurtheilung der platonischen Mythen bildet eine Abhandlung von T. Malinowski einen bemerkenswerthen Beitrag[127]). Der Verf. vertheidigt den Satz, Platon bediene sich der Mythen in solchen Fragen, die mit Hilfe der Dialektik nicht zu beantworten sind, also vornehmlich in Fragen, die sich auf das Factische, Gegebene im Natur- und Seelenleben beziehen und durch blosse Gedankenthätigkeit nicht gelöst werden können. So bediene sich Platon der Mythen, um im Timäus den Anfang der Welt, im Kritias die Entstehung des Staates, im Phädrus die Natur der Seele, im Symposion, um die philosophische Liebe auf Grund der Liebe überhaupt und ihrer faktischen Formen zu erklären. Ueber das zukünftige Leben der Seele handeln die Mythen im Phädon, Gorgias und im 10. Buch der Politie. Eine eingehende Analyse dieser Mythen erläutert den Standpunkt des Verfassers in dieser Frage. Eine gründliche Untersuchung über die Authenticität des Dialog Sophistes veröffentlichte M. Jezienicki, und vertheidigt dieselbe gegen Socher und Schaarschmidt auf Grund sachkundiger Erläuterungen besonders der Citate aus Aristoteles, die für die Aechtheit dieser Schrift zeugen[128]). S. Polak untersucht

---

[125]) J. Tugendhold, Fedon M. Mendelsohna, przełożony na język polski. Warszawa. 1829, pag. 1—65: Życie i charakter Sokratesa. — M. Gliszczyński, Życie, nauczanie i śmierć Sokratesa. Warszawa. 1858.

[126]) Zygm. Samolewicz, Studya platońskie. Hippiasz większy. Pamiętnik Akademii krakowskiej. T. I. 1874, pag. 1—23.

[127]) Teofil Malinowski, O mytach platońskich. Wadowice. 1878. 1879. Sprawozdanie gimnazyum.

[128]) Michał Jezienicki, Studya nad platońskim Sofistą. Część I.

allseitig das Gedicht des Simonides im platonischen Protagoras in einer kritischen Arbeit, die die gesammte diesbezügliche Literatur von Ch. G. Heyne (1785) an berücksichtigt, dabei tiefer in den Inhalt des Dialogs eindringt und das Gedicht in neuer Weise auf Grund eingehender Textkritik zu reconstruiren und in Zusammenhang mit dem Inhalte des Dialogs zu stellen sucht[129]). Eine höchst anziehende, zugleich auf selbstständigem Quellenstudium basirte und kritische Schilderung der Jugend Platon's, insbesondere seiner geistigen Entwickelung bis zu seinem vierzigsten Lebensjahre, schrieb Pawlicki, als Auszug aus dem zweiten Bande seiner Geschichte der griechischen Philosophie (Anm. 103), der in Bälde erscheinen soll[130]).

Mit Aristoteles befassen sich die populären Vorträge von Graf Dzieduszycki[131]); eine Abhandlung von W. Zaremba über die Bedeutung des Aristoteles für die Naturwissenschaften und Medizin[132]); ferner Arbeiten von L. Ćwickliński und St. Schneider, die neuentdeckte Schrift über die Verfassung Athens betreffend[133]), sowie einige weniger bemerkenswerthe Aufsätze, die wir hier nicht besonders anführen.

Ueber den Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus veröffentlichten hauptsächlich populäre Vorträge und allgemein

---

Kwestya autentyczności dyalogu. Tarnopol. 1889. Seine Ansicht über diesen Gegenstand hat der Verf. zum Theil schon vorher in einer deutschen Abhandlung: Ueber die Abfassungszeit der Platonischen Dialoge Theaitet und Sophistes, Lemberg, 1887, ausgesprochen.

[129]) Seb. Polak, Pieśń Simonidesowa w Platońskim Protagorasie. Lwów. 1891. (Sprawozdanie gimnazyum realnego.)

[130]) Stef. Pawlicki, Młodość Platona. Biblioteka Warszawska. 1892. T. II, 1—34.

[131]) Hr. W. Dzieduszycki, O Arystotelesie. Biblioteka. Warszawska. 1882. T. III, 209 sq., 403 sq.

[132]) W. Zaremba, Stanowisko Arystotelesa w dziedzinie nauk przyrodniczych i w dziejach sztuki lekarskiej. Roczniki Tow. Przyjaciół Nauk w Poznaniu. T. XIX. 1892. pag. 573 sq.

[133]) L. Ćwikliński, Konstytucya Aten, świeżo odkryte dzieło Arystotelesa. Kraków. 1892. — St. Schneider, Studya nad Politeją ateńską Arystotelesa. Przewodnik naukowy i literacki. 1893. pag. 481 sq.

belehrende Abhandlungen K. Kaszewski[134]), Al. Swiętochowski[135]), W. Dzieduszycki[136]) und Andere.

Zur römischen Philosophie verdienen nur die Abhandlungen von K. Kaszewski über Cicero, Lucretius und Seneka[137]), von Br. Kruczkiewicz über Seneka[138]), und von K. Mecherzyński über Lucretius[139]) hervorgehoben zu werden, da wir natürlich eine Anzahl rein philologischer Arbeiten über lateinische Schriftsteller hier nicht berücksichtigen, wie wir dies ebenfalls vorhin in Bezug auf griechische Autoren nicht gethan haben.

---

134) K. Kaszewski, Epikureizm i Lukrecyusz. Biblioteka Warszawska. 1861. T. III, 489 sq.

135) Al. Świętochowski, O epikureizmie. Warszawa. 1880.

136) W. Dzieduszycki, Sceptycy, stoicy epikurejczycy. Warszawa. 1883.

137) Kaź. Kaszewski, Cicero jako filozof i moralista. Bibl. Warsz. 1880. T. I, 181 sq. Ueber Lukretius im Zusammenhange mit dem Epikureismus s. Anm. 134. — Ueber L. A. Seneka. Bibl. Warsz. 1860. T. I, 257 sq.

138) Br. Kruczkiewicz, O filozofii Lucyjana Aenneusza Seneki. Rozprawy Wydziału filolog. Akad. w Krakowie. T. III. 1875. pag. 122—219.

139) K. Mecherzyński, O poemacie filozoficznym Lukrecyusza. Rozprawy Wydziału filolog. Akad. w Krakowie. T. VII. 1880, pag. 95—128.

IV.

Die deutsche Litteratur über die Vorsokratiker 1892. 1893.

Von

E. Wellmann in Berlin.

Th. Gomperz. Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie. Leipzig 1893 f. Lief. 1 u. 2. S. 1—192.

Dieses neue Gesamtbild der antiken Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, das der Vf. selbst als die Summe seiner Lebensarbeit ankündigt, unterscheidet sich von anderen Behandlungen desselben Gegenstandes dem Inhalte nach besonders dadurch, dass das Bleibende und Bedeutsame stark beleuchtet, das Vergängliche und Gleichgültige mehr in den Schatten gestellt ist, dass Quellenbelege und Verweise auf neuere Litteratur nach Möglichkeit vermieden werden, dafür aber auf verwandte Erscheinungen anderer Wissensgebiete, auf die Nachwirkung der antiken Gedankengebilde bis in die Gegenwart hinein, auf moderne Parallelen mit besonderer Vorliebe hingewiesen wird, um auch in dem gebildeten Laien, der das Buch in die Hand nimmt, ein lebhaftes, vielseitiges Interesse wachzurufen und namentlich ihm klar zu machen, dass die alten griechischen Denker wegen des verhältnismässig geringen Umfangs ihres Wissens um so mehr im stande waren grosse, fruchtbare Gedanken nicht nur zu Ende durchzudenken, sondern auch in treffendem Ausdruck gleichsam plastisch zu gestalten, woran die Neueren durch das Andrängen einer Fülle von verdunkelnden Einzelkenntnissen so oft gehindert worden sind. Bei der Vertrautheit des Vf. mit seinem Gegenstande weiss er zugleich dem Kenner

des Neuen und Anregenden sehr viel zu bieten. Dazu kommt eine glänzende, ebenso geistreiche als geschmackvolle Darstellung, welche die alten Philosopheme in ein so neues Gewand zu kleiden versteht, dass man einen ähnlichen Eindruck erfährt wie beim Lesen der Uebertragung einer antiken Dichtung in moderne Reime. Für das Beste und Eigentümlichste dieses hochinteressanten Werkes müssen wir unsere Leser auf es selbst verweisen und beschränken uns hier darauf einen Ueberblick über die Anordnung des Stoffs im allgemeinen zu geben und auf einzelne besonders hervortretende Punkte hinzuweisen.

Erstes Buch: Die Anfänge. Einleitung S. 1—36.

Nach einer Schilderung der Naturverhältnisse von Hellas und des Einflusses seiner Kolonien auf das geistige Leben des Volkes werden die Umwälzungen im staatlichen und wirtschaftlichen Leben vom 8. Jahrhundert an besprochen und die Erweiterung des Gesichtskreises, die Mehrung des Bildungserwerbs besonders bei den Griechen der Westküste Kleinasiens hervorgehoben. — Weiter ausholend bespricht der Vf. die Entwicklung des religiösen Lebens der Griechen, indem er es bis auf seine allgemein menschlichen Wurzeln zurückverfolgt. Als den ersten Schritt des Naturmenschen zur Religion betrachtet er die Verlebendigung der Natur, als den zweiten die Einwirkung auf den Willen der unbekannten Urheber der Naturvorgänge durch Beten und Opfern. Zu den Naturfetischen gesellen sich dann weiter Scharen von Geistern und Dämonen, und der Glaube an Seelen der Dinge, insbesondere an die Fortdauer der Menschenseele nach dem Tode, führt zum Ahnenkultus. Damit sind drei Kreise von Verehrungsobjekten gegeben, die sich in mannigfacher Weise durchschneiden. Bei den Griechen verdrängte Polytheismus schon früh den Fetischismus. Bereits in den homerischen Dichtungen finden wir die Religionsbegriffe verweltlicht, die Götter vermenschlicht, Menschenopfer als Seltenheit, aber noch Spuren eines früheren Seelenkults. Es erwächst nunmehr eine mythische Naturerklärung, die den Gläubigen mit einer verwirrenden Fülle von Sagen und Göttern überschüttete, bis die nervige Bauernfaust des Hesiodos durch den pfadlosen Urwald dieser Sagenwelt einen Weg bahnte. Er sammelte in seiner Theogonie wie in

einem Herbarium nicht nur naive Volkssagen, sondern auch, freilich unvollständig und in roher Form, die ältesten Versuche der Spekulation.

1. Kapitel. Die alt-jonischen Naturphilosophen. S. 37—65. — Einen gedeihlichen Aufschwung nahm die Spekulation der Griechen in Folge der Erbschaft von wissenschaftlichen Kenntnissen, die ihnen durch die Vorarbeit der Babylonier und Aegypter zufiel, ohne wie bei diesen auf einen gelehrten Priesterstand beschränkt zu sein. Die Kosmogonie trennt sich alsbald von der Theogonie, man erfasst das Stoffproblem und fragt nach einem ursprünglichen unzerstörbaren Urstoffe. Die erste Antwort gab Thales von Milet, ein ausserordentlicher, vielseitig gebildeter Mann, dessen Bild in den verschiedenartigsten Farben der Ueberlieferung schillert. Ob er überhaupt Bücher schrieb, steht dahin; schwerlich aber hat er seine Lehre vom Wasser als dem Urstoffe auf diesem Wege bekannt gemacht, denn Aristoteles kennt sie zwar, aber nicht ihre Begründung. — Der Schöpfer der abendländischen Naturwissenschaft wurde Anaximandros durch seinen Versuch einer wissenschaftlichen Kosmogonie mit der Annahme eines chaotischen Urstoffs, mit der Hypothese über die Entstehung der organischen Wesen und der Anschauung einer allumfassenden Natur- und Rechtsordnung. Sein Schüler Anaximenes erfasste zuerst den Gedanken, dass alle Stoffe an sich fähig sind in jeden der Aggregatzustände übergeführt zu werden; aber diesem Fortschritte auf dem Gebiete der Stofflehre entspricht bei ihm ein Rückschritt in der Astronomie. — An Thales und seine Nachfolger reiht Gomperz befremdlicher Weise den Heraklit an. „Es ist dies der erste nicht rechnende, nicht messende, nicht zeichnende und nicht hantierende Weltweise, dem unsere Umschau begegnet, — ein spekulativer Kopf, dessen wunderbar zu nennende Geistesfülle uns noch heute belehrt und labt, zugleich auch ein blosser Philosoph im minder erfreulichem Sinne des Worts, das heisst ein Mann, der in keinem Fache Meister ist und über alle Meister zu Gericht sitzt.“ Von seiner eigentümlichen Weltanschauung entwirft G. ein besonders farbenreiches Bild. Weil der innerste Kern des Heraklitismus Einblick in die Vielseitigkeit der Dinge ist, so er-

klärt sich das Doppelangesicht, welches er als geschichtlicher Faktor zeigt. Er ist ein Urquell religiös-konservativer Richtungen bei den Stoikern wie bei Hegel geworden, aber nicht minder ein Vorkämpfer des Umsturzes z. B. bei Lassalle und bei Proudhon.

Um sich den Weg zu Pythagoras zu bahnen, betrachtet der Vf. in dem folgenden 2. Kapitel die orphischen Weltbildungslehren (S. 65—81). Die Wandlungen des Unsterblichkeitsglaubens (bei deren Schilderung Rohdes Forschungen dankbar verwertet sind) führten schon frühe zu den orphischen Lehren, deren Alter eine Hyperkritik in vielen Punkten mit Unrecht angezweifelt hat (wie die Tafeln von Thurioi es z. B. für die Gestalt des Phanes erwiesen haben). In Pherekydes von Syros, dem Theologen, sieht G. mit Diels den ältesten Eklektiker, in den orphischen Rhapsodien findet er mit Lobeck eine Weltbildungslehre von hohem Alter, die zwischen Hesiod und Pherekydes in der Mitte steht; zu der darin enthaltenen Sage vom Weltei giebt es so merkwürdige alte Parallelen aus Aegypten, Phönizien und Babylon, dass auch hier, wie G. glaubt, die pantheistischen Züge nicht ausreichen eine jüngere Entstehungszeit zu erweisen, sondern eine Entlehnung durch uralten Völkerverkehr mehr Wahrscheinlichkeit hat.

Kapitel 3. Pythagoras und seine Jünger. S. 81—91. — „Ein hervorragendes mathematisches Talent, der Begründer der Akustik und ein bahnbrechender Förderer der Astronomie, zugleich der Stifter einer religiösen Sekte und einer Gemeinschaft, die sich am ehesten mit unsern mittelalterlichen Ritterorden vergleichen lässt, Forscher, Theologe und sittlicher Reformator, vereinigt Pythagoras in sich einen Reichtum von Begabungen der mannigfachsten und zum Teil der widersprechendsten Art.“ Nach der Katastrophe des Ordens löste sich der Pythagoreismus in seine Elemente auf: die mathematisch-physikalischen Disciplinen fielen der Pflege von Spezialforschern anheim, während die religiösen und superstitiösen Uebungen und Lehrsätze im Kreise der Orphiker ihr Dasein zu fristen fortfuhren. Die Verdienste der Schule liegen auf dem ersteren Gebiete. Aber wie der einseitig mathematische Geist, der zur Unbedingtheit des Urteils neigt, überhaupt über der Strenge der Deduktionen die schmale Erfahrungsgrundlage seiner Prämissen

leicht übersieht, so erklärt überdies Dürftigkeit der Induktion und das Zeitalter überwiegender Gläubigkeit, in das die Stiftung der Schule fiel, die seltsame Mystik dieser ersten exakten Forscher zur Genüge. Die Erkenntnis der Kugelgestalt der Erde bleibt ein hervorragendes Verdienst des Pythagoras, denn dadurch war unser Weltkörper ein Stern unter Sternen geworden und ein mächtiger Schritt gethan in der Richtung der kopernikanischen Ansicht vom Weltall. — Das 4. Kapitel (S. 91—99), Fortbildung der pythagoreischen Lehren betitelt, behandelt das Weltsystem des Philolaos, die Sphärenharmonie, die Lehre des Ekphantos von der Achsendrehung der Erde und die heliocentrische Weltansicht des Aristarch von Samos.

5. Kapitel. Der orphisch-pythagoreische Seelenglaube. S. 100 bis 123. — Die Lehre von der Seelenwanderung, deren psychologische Motive hier dargelegt werden, ist nach G.s Ansicht in Hellas nicht heimisch, stimmt auch nicht mit dem, was uns von ägyptischen Anschauungen sicher bekannt ist, wohl aber mit indischen Vorstellungen, und nach Indien weist auch der Vegetarianismus. Durch persische Vermittlung konnte zu Pythagoras irgend welche Kunde dieses merkwürdigen Glaubens wohl gelangen.

Die Metempsychose bildet nur einen einzelnen Bestandteil der gemeinsamen orphisch-pythagoreischen Lehre vom Sündenfall der Seele, deren Schuld auf zweifache Weise gesühnt werden kann: durch Unterweltsstrafen und durch den Kreislauf der Geburten. Die Unterweltsstrafen scheinen ein der pythagoreischen Metempsychose hinzugefügter Zusatz der Orphiker zu sein, deren Hauptmythos der vom Dionysos-Zagreus war, ein Ausdruck der Empfindung des grellen Kontrastes zwischen irdischem Leiden und irdischer Unreinheit auf der einen und göttlicher Reinheit und Seligkeit auf der andern Seite. Ein beredtes Zeugnis jener Anschauungen haben uns jüngst die Goldtäfelchen von Thurioi geliefert. Auf das, was G. über die Motive des orphischen Seelenglaubens, über das Wesen der religiösen Mystik an dieser Stelle ausführt, auf die merkwürdige Parallele aus dem ägyptischen Totenbuch kann hier nicht weiter eingegangen werden, ebensowenig auf die anregenden Bemerkungen über die Stellung der Orphik, dieses „antiken Puri-

tanertums", zur Tyrannis und die Nachwirkung der orphischen Bewegung bis auf die platonische Lehre und das Urchristentum, wofür noch die Petrusapokalypse ein Zeugnis ablegt. Bis auf die modernsten Ergebnisse der Spektralanalyse über die Natur fernster Teile des Weltalls schweifen die Gedanken des Vf. ab, wo er sich mit der pythagoreischen Vorstellung eines cyclischen Weltprocesses, die sich wieder an die Lehren der Babylonier vom Weltjahr anlehnte, eingehender beschäftigt. — Den Abschluss des Kapitels bildet Alkmaion von Kroton, den G. wegen seiner anatomischen und physiologischen Leistungen ausserordentlich hoch stellt.

Zweites Buch. Von der Metaphysik zur positiven Wissenschaft. — 1. Kapitel. Xenophanes. S. 127—134. — Xenophanes, ein religiöser und philosophischer Missionär unter dem Deckmantel des Spielmannsberufs, der nicht nur dem entwürdigten Vaterlande, sondern auch den heimischen Idealen den Rücken gekehrt hatte, war der verwegenste und einflussreichste Neuerer seines Zeitalters. Er bekämpfte den Anthropomorphismus des griechischen Götterglaubens aufs schärfste, aber Monotheist war er nicht, vielmehr Pantheist wie seine Schüler, dabei ein gelehrter Forscher ersten Ranges als Geologe. Er hat „gleich allen wahrhaft grossen Männern tiefgehende, einander scheinbar ausschliessende Gegensätze, diesmal gottestrunkene Begeisterung und nüchternste, die Grenzen menschlicher Erkenntnis scharf erfassende Klarheit in sich vereinigt. Er ist zugleich Säemann und Schnitter."

2. Kapitel. Parmenides. S. 134—149. „Verdankt sein Gedankenbau dem Pantheismus des Xenophanes ein Fundament, der Mathematik des Pythagoras die Form, so hat ihm ein drittes System, jenes des Heraklit, gleichsam die Orientierung gegeben." Denn nichts bekämpft er leidenschaftlicher als den Ephesier einerseits und andererseits die gemeine Meinung der Menschen. Das raumerfüllende Weltwesen des P. ist quantitativ und qualitativ konstant, von kugelförmiger Gestalt, Allstoff und Allgeist zugleich, neben dem es einen leeren Raum nicht giebt. In seiner hypothetisch aufgestellten Theorie der Erscheinungen zeigt P. den Einfluss teils anaximandrischer teils pythagoreischer Lehren.

3. Kapitel. Die Jünger des Parmenides. S. 149—168. — „Me-

lissos ist das *enfant terrible* der Metaphysik. Was wirklich eines Beweises bedarf, wird von ihm als selbstverständlich vorausgesetzt, das wahrhaft Selbstverständliche weil Tautologische in die strengen Formen weitschweifiger Argumentation gekleidet. Einen wirklichen Gedankenfortschritt erhalten seine Schlussreihen nur durch sprachliche Zweideutigkeiten, durch das Hilfsmittel der Aequivocation. Er streifte dem Seienden des Parmenides alles Körperliche ab, gesellte aber trotzdem seiner zeitlichen Unendlichkeit die räumliche zu und dachte es sich als in einem Zustande ungetrübter Seligkeit befindlich. — An Denkermut dem Melissos gleich, ist Zenon von Elea ein Meister in der Dialektik. Die zenonischen Bedenklichkeiten: „das Hirsekorn"- das „Pfeil"- und das „Rennbahn"-Argument, die Bestreitung der Vielheit der Dinge, die teilweise Berechtigung der ihr zu Grunde liegenden Kritik der Materie sollten die Lehre des P. indirekt stützen, allein sie führten zur Selbstzersetzung der eleatischen Seinslehre. Z. war als ein rechtgläubiger Jünger der Einheitslehre, als Ontolog in den Kampf gezogen; er ist als Skeptiker oder besser als Nihilist aus demselben heimgekehrt."

Die Frucht des kritischen Fortgangs von Stufe zu Stufe in der eleatischen Schule war die strenge Scheidung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Erkenntnis und Meinung. Aus ihrem strengen Substanzbegriffe erwachsen wie aus derselben Wurzel sowohl der folgerichtige Materialismus als auch der folgerichtige Spiritualismus. Aber es fehlte auch nicht an Vermittlern zwischen der älteren Urstofflehre und ihrer jüngsten eleatischen Gestaltung. Dies führt G. zur Besprechung des Denkerpaares Anaxagoras und Empedokles, in der das zweite Heft abbricht.

E. Rohde. Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. B. u. Leipzig 1894. VI, 711 S. gr. 8.

Aus diesem mit ebenso viel Geist und Geschmack als Gelehrsamkeit geschriebenen Buche, das namentlich in seinem ersten Teile über ein bisher recht dunkles Gebiet der Religionsgeschichte ein überraschend helles Licht verbreitet, sind hier nur zwei Ab-

schnitte zu berühren, der über die Orphiker (S. 395—428) und der über die Philosophie von Thales bis auf Anaxagoras (S. 429 bis 489).

1. Die Orphiker bildeten, nach R.s Ansicht, eine abgeschlossene religiöse Gemeinschaft, eine Sekte, welche den aus Thrakien eingeführten Kultus des Dionysos, als dieser in Griechenland längst hellenisiert war, im Gegensatz zu der öffentlichen Volksverehrung in altheimischer Weise zu pflegen fortfuhr und dabei eine besonders eifrige kathartische und asketische Thätigkeit entwickelte. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts zuerst nachweisbar, wurden sie in Athen durch Onomakritos heimisch, aber auch mit den Pythagoreern in Italien hängen sie in einer von uns nicht mehr klar zu bestimmenden Weise zusammen. Eigentümlich war ihnen im Gegensatz zum staatlichen Religionswesen und den übrigen Kultgenossenschaften eine bestimmt festgestellte Lehre, die als angeblich uralte Offenbarung des Orpheus in zahlreichen Schriften ritualen und theologischen Inhalts niedergelegt wurde. Zur Ausbildung eines abgeschlossenen Kanons kam es jedoch nicht, wir finden vielmehr verschiedenartige theogonische Dichtungen, in denen meist personifizierte Begriffe leicht mythologisch verhüllt als Götter erscheinen (die sg. rhapsodische Theogonie in 24 Gesängen ist nach R. eine bunte Zusammenstellung älterer Ueberlieferungen aus nachplatonischer Zeit). Religion und halbphilosophische Spekulation verschmelzen hier zu dem praktischen Zwecke einer Hinweisung auf das in den bakchischen Weihen dargebotene Heil für die unsterbliche in den Fesseln des Leibes schmachtende Seele. Die Lehre von der Seelenwanderung, anscheinend aus volkstümlicher thrakischer Ueberlieferung übernommen, tritt wohl bei den Orphikern zuerst in der trostlosen Form einer genauen Palingenesie auf, wie wir sie bei den Pythagoreern und später bei den Stoikern vorfinden.

2. Ueber die griechische Philosophie macht R. einleitend die Bemerkung, dass ihr von Anbeginn an (von den Kynikern und einigen anderen späteren Erscheinungen abgesehen) der propagandistische Zug gefehlt habe, weil die Religion hier nicht durch eine Kaste vertreten war, so dass religiöser Glaube und freie Forschung

wie im Volksleben so nicht selten auch in der Brust des Einzelnen neben einander herliefen ohne sich zu stören. — Zu den psychologischen Anschauungen der einzelnen Philosophen übergehend betont der Vf. bei den jonischen Hylozoisten, dass hier die volkstümliche Vorstellung der Psyche als Doppelgänger des Leibes einer anderen Platz gemacht hat, wonach sie zwar weder ein schlechthin für sich bestehendes Wesen noch eine Ausstrahlung der allgemeinen Weltseele ist, aber doch ein Etwas, in dem die Gottnatur lebendig hervortritt. Eine Unsterblichkeit der Seele kann Thales ebensowenig gelehrt haben wie Anaximander und Anaximenes. — Dem Heraklit ist die Seele, wie das absolut Lebendige, Feuer und Logos zugleich, aber nicht etwas identisch Bleibendes. Sie baut sich selbst ihren Körper, den sie beim Tode verlässt, um aus einem positiven Zustande in den andern überzutreten. Von einer Fortdauer der Einzelseele und einer Seelenwanderung kann keine Rede sein; selbst ein Beharren in unwandelbarer Seligkeit als Endziel würde H.s Anschauung nicht entsprechen. — Wenn es bei den Eleaten als „Aphysikern" eine Seelenlehre im Grunde garnicht geben konnte, so finden wir doch eine wie die eleatische Physik bedingt geltende Psychologie. Dem Parmenides (und ähnlich dem Zeno) ist die Seele nichts als ein Thätigkeitszustand verbundener Elemente; wo er daneben von einer selbständig existierenden Seele redet, die wechselnd im Sichtbaren und Unsichtbaren lebe, schliesst er sich vermutlich an pythagoreische Vorstellungen an. — Pythagoras ist aufzufassen als ein Mann mit durchaus praktischen Zielen, als eine centrale Persönlichkeit von überwältigendem Eindruck, als ein Gemeindestifter, der aus orphischer Theologie und ähnlichen Quellen Uebernommenes in einer festen religiösen Lebensanschauung persönlich darstellte und verbreitete. Ihm ist die Menschenseele ein unsterbliches, dämonisches, aus Götterhöhe herabgestürztes Wesen, das, zur Strafe in die Haft des Leibes eingeschlossen, doch in keiner inneren Beziehung zu diesem steht. Im Hades geläutert kehrt sie auf die Oberwelt zurück. Die negative asketische Moral des P. verlangt Erhaltung der Reinheit der Seele und benutzt die Lehre von der Seelenwanderung zur sittlichen und religiösen Erweckung. Die Lehre des P. giebt nur die Phan-

tasmen alter volkstümlicher Psychologie in der durch Reinigungspriester und Orphiker gesteigerten Form wieder. — Die Ausbildung pythagoreischer Wissenschaft ist erst ein Werk späterer Zeit. Ihr erschien die Seele als Harmonie der zum Körper vereinigten Bestandteile, mithin als sterblich. Die Pythagoreer waren es auch, die zuerst Teile der Seele unterschieden haben.

Empedokles, ein Mystiker und Politiker zugleich, ein Dualist, bei dem Theologie und Naturwissenschaft unverbunden neben einander hergehen, hat pythagoreische Einflüsse erfahren. Die Seele hält er für einen Dämon, der neben dem Leibe und seinen Kräften unvermischt besteht; zu letzteren zählt er auch die sinnliche Wahrnehmung und das im Herzblute wohnende Denken. Ein gewisser Parallelismus des Schicksals und der Bestimmung zwischen dem Seelendämon und der Welt der Elemente, die sich durch die Liebe im Sphairos vereinigen, lässt die Widersprüche seiner Weltanschauung weniger schroff erscheinen. — Demokrit ist der Erste in der Geschichte des griechischen Denkens, der die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich geleugnet hat; denn nach seiner Meinung besteht die Seele aus glatten und runden Atomen, die sich beim Tode zerstreuen. — Anaxagoras, der erste bewusste Dualist unter den griechischen Philosophen, konnte keine Unsterblichkeit der Einzelseele annehmen, weil ihm das Individuelle, die Persönlichkeit, nur Erscheinungsform des allgemeinen Geistes ist; nur dieser ist unvergänglich. — So ergiebt sich, dass die Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums bis dahin nur in der Reflexion der Theologen sich zu halten vermochte; zu wissenschaftlicher Bedeutung hat ihr erst Plato verholfen, über den R. mit den späteren Philosophen zusammen von Seite 554 bis 625 handelt.

Von

Ed. Zeller. Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie ist eine 4. Auflage erschienen, für welche auf die Anzeige der 3. Auflage (Archiv IV 111) verwiesen werden darf.

Carl Deichmann. Das Problem des Raums in der griechischen Philosophie bis Aristoteles. Leipzig 1893. 103 S. 8°.

Nach wenigen einleitenden Worten über die dunklen Vorstellungen vom Raum bei Hesiod und in den orphischen Schriften wendet sich der Verf. seiner eigentlichen Aufgabe zu; er will nämlich die vier Fragen beantworten: Wie stellt sich die griechische Philosophie zur Frage nach 1) dem Inhalt der Raum-Vorstellung? 2) der übersinnlichen Realität des Raums? 3) der näheren Bestimmung des realen Raums? 4) dem Ursprung der Raumvorstellung? Bei den Vorsokratikern behandelt er jedes der vier Probleme für sich in historischer Folge, bei Plato und Aristoteles dagegen fasst er sie systematisch als ein Problem zusammen. Die einzelnen Aufstellungen über die Vorsokratiker hier wiederzugeben, verbietet der Raum. Was der Verf. meint, tritt fast immer deutlich hervor; ob aber die alten Philosophen dasselbe gemeint haben, erscheint mitunter recht zweifelhaft.

Wenn es bei Plato unklar bleibt, ob er einen leeren Raum annahm (D. glaubt, dass er ihn leugnete), so wird das nach D.s Ansicht daraus erklärlich, dass er das Coexistierende des Alls genetisch schilderte. Als ein τοῦτο und τόδε gegenüber dem τοιοῦτον der Sinnendinge soll Plato den Raum im Timaeus deshalb bezeichnet haben, weil er in der Negation jedes bestimmten Dinges beharre. — Aristoteles hat (nach D.s Auslegung) Ort und Raum in der Weise unterschieden, dass jener das Prinzip der Ordnungsreihe der Körper ist, dieser hingegen das Prinzip der Ordnung der einzelnen Teile eines Körpers. Nach Aristoteles sind nicht die Körper im Raume, sondern der Raum in den Körpern, daher nimmt mit dem Wachstum des Körpers der Raum *eo ipso* mit zu.

Pythagoreer.

C. v. Jan. Die Harmonie der Sphären. Philolog. 52, 13—37.

Das älteste System der Sphärenharmonie ist das von Nikomachos (Harmon. c. 3 p. 6 fg.) mit einigen Neuerungen mitgeteilte, das die sieben Planeten mit den sieben Saiten der Lyra zusammenstellt und dem Saturn als dem höchsten Planeten den niedrigsten, dem Monde als dem niedrigsten den höchsten Ton der Harmonie zuschreibt. Es geht, wie v. Jan vermutet, auf Pythagoras selbst zurück. Jünger ist eine andere bei Censorinus (de die nat. c. 13)

überlieferte Skala mit neun Stufen, in welcher der am schnellsten sich bewegenden Fixsternsphäre der höchste Ton zukommt wie der Erde der tiefste; sie sollte von Archimedes herrühren und ist jedenfalls ein Erzeugnis alexandrinischer Gelehrsamkeit. Ein drittes System findet sich in zwei Handschriften der Nationalbibliothek zu Neapel, die v. Jan kürzlich genauer untersucht hat, entwickelt; es umfasst mehr als zwei Oktaven und hat vielleicht den Claudius Ptolemaeus zum Urheber.

Alkmaion.

J. SANDER. Alkmäon von Kroton. Wittenberg 1893. Gymnasialprogramm (Nr. 259). 32 S. 4°.

Eine übersichtliche Darstellung dessen, was über Alkmäons Leben und seine Lehre bekannt ist. Die erhaltenen Fragmente sind neu abgedruckt und erläutert. Der Verf. greift mehrfach Zellers Auffassung über Alkmäons Stellung zu den Pythagoreern an (ohne freilich den Ref. von der Stichhaltigkeit seiner Einwürfe überzeugt zu haben). Zwischen den beiden Fragmenten 8 (Arist. de an. I 2. 405^a 29) und 9 (Ar. probl. XVII 3. 916^a 33) findet S. eine innere Beziehung: während die in geschlossener Bahn kreisenden Himmelskörper unsterblich sind, ist der Mensch eben deshalb sterblich, weil sein Leben keinen geschlossenen Kreislauf bildet, in dem das Ende sich wieder an den Anfang anschliessen könnte.

Heraklit.

A. PATIN. Heraklitische Beispiele. Neuburg a. D. (Gymn. Progr.) 1. Hälfte 1892; 2. Hälfte 1893. 108 u. 94 S. 8°.

Zurückweisend auf seine frühere Schrift über Heraklits Einheitslehre (vgl. Archiv I 102) und anknüpfend an die Ansicht des Diodotus (Diog. Laert. IX 15) über den Inhalt von Heraklits Schrift und Philos Bemerkung, Quaest. in Genes. III 5, p. 178 Auch., unternimmt es der Verf. seine eigne Auffassung, das Werk des Ephesiers habe nur zum kleineren Teile Dogmen, zum überwiegend grösseren hingegen Beispiele zur Begründung seiner Lehre von der Einheit der Gegensätze enthalten, so sicher zu erweisen,

dass es fernerhin unmöglich sein wird, daran zu zweifeln (2. Hälfte S. 30)! Er durchsucht aufs neue Philos Buch, Ps. Hippokrates Περὶ διαίτης I 11—24, Sextus Hypotyp. I (besonders 55—58), die Scholien zu Nikanders Alexipharmaka V 172—177 und findet überall — nach dem einfachen Rezept „wo die Gegensatzlehre, da Heraklit (2. H. S. 30)“ — Heraklitische Beispiele, bei Philo sogar noch mit deutlichen Spuren ihrer ursprünglichen Anordnung in fünf Abschnitten. Von den erhaltenen Fragmenten Heraklits muss eine ganze Reihe bloss anders als bisher erklärt werden, dann enthalten auch sie Beispiele für die Harmonie der Gegensätze[1]).

Von

FERD. LASSALLE. Die Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos

erscheint als zweite Auflage ein anastatischer Neudruck in Lieferungen.

Demokrit.

NATORP, PAUL. Die Ethika des Demokritos. Text und Untersuchungen. Marburg 1893. VI, 198 S. gr. 8°.

1. Die Fragmente der ethischen Schriften Demokrits, denen das Verzeichnis derselben bei Diogenes Laertius und die doxographischen Angaben über das τέλος des D. und seiner Nachfolger vorangestellt sind, erscheinen hier in neuer Anordnung und besserer Textgestaltung als bei Mullach, wenn auch noch nicht (was der Herausgeber selbst bedauert) in einer strengere philologische Ansprüche befriedigenden Form. Es folgen zwei Anhänge: der erste behandelt den Dialekt der Fragmente, der zweite enthält ein genaues Wortregister.

Besonders bemerkenswert erscheint die auf handschriftlicher Grundlage beruhende Lesung des Fragments 6 (238 Mull.): Democrat. 34 ἀνθρώποισι πᾶσι ταὐτὸ ἀγαθὸν καὶ ἀληθές, ἡδὺ δὲ ἄλλο ἄλλῳ.

---

[1]) Die am Schlusse der Arbeit (2. H. S. 92) gegen Zeller erhobenen unwürdigen Verdächtigungen beweisen leider, dass P.s Eitelkeit hinter seiner Kritiklosigkeit nicht zurücksteht.

2. Die Untersuchungen beschäftigen sich in ihrem ersten Kapitel mit der Ueberlieferung der Ethik des D. Im wesentlichen übereinstimmend mit Lortzing kommt N. hier zu dem Ergebnis, dass die erhaltenen Reste, soweit sie echt sind, ihrer Hauptmasse nach der Schrift Περὶ εὐθυμίης, ausserdem einem mehr populären Werke (vielleicht der Τριτογενείη) entstammen. Mit der doxographischen Ueberlieferung bei Cicero, Seneca, Plutarch u. a. findet der Herausgeber die gnomologische so übereinstimmend, dass er von den bei Stobäus erhaltenen Stücken (Floril. 116, 45. 105, 59. 92, 14 ausgenommen) kaum eines, unter den „Gnomen des Demokrates" nur etwa sechs als unecht ansieht.

Beweise für die Echtheit des überkommenen Stoffes suchen nun die folgenden Abschnitte von den verschiedensten Seiten her beizubringen.

So wird zunächst (Kap. 2, zu dem Th. Birt in einem Anhange S. 180ff. noch mancherlei über den Rhythmus der Rede beisteuert) der Stilcharakter der Demokritgnomen einer sorgfältigen Beobachtung unterzogen, und es ergeben sich gewisse allen gemeinsame Züge, die zu D.s Zeitalter und Persönlichkeit wohl zu passen scheinen. Sodann sondert N. (Kap. 3) die Gesamtmasse des Erhaltenen im Anschluss an die neue Ordnung der Fragmente in zwei Gruppen: 1) Grundprobleme der ethischen Theorie, 2) einzelne Lebensregeln. In der ersten Gruppe spielt das oben erwähnte Fragment 6 mit dem stark daran anklingenden Satze der Inschrift des Epikureers von Oinoanda (Usener, Rh. Mus. XCVII 431) ὡς τὸ τῇ φύσει συμφέρον, ὅ πέρ ἐστιν ἀταραξία, καὶ ἑνὶ καὶ πᾶσι τὸ αὐτό ἐστιν eine Hauptrolle um von der εὐθυμίη und ἀθαμβίη eine Brücke zu bilden zu der φρόνησις, welche N. so sehr betont, dass D.s Ethik einerseits ganz nahe an die Platos hinangerückt wird, andererseits innerlich verbunden erscheint mit D.s Erkenntnislehre und Physik. Auch in der zweiten Gruppe zeigt sich die φρόνησις als der durchlaufende rote Faden.

Weiter weist Kap. 4 nach, inwiefern die bei Clemens von Alexandria II 21 erwähnten „Abderiten" in ihrer Ethik sich alle an D. anlehnen. Beachtenswerter ist die in Kap. 5 unternommene Darlegung, wonach Epikur auch in seiner Ethik durchgängig von

D. abhängig sein soll, deutlicher noch da, wo er von ihm abweicht, als wo er mit ihm übereinstimmt. Kap. 5 und 6 verfolgen die Beziehungen zwischen Aristipp, den Skeptikern und Demokrit. Am meisten Widerspruch dürfte N. in dem erfahren, was er im 8. Kap. zu begründen bemüht ist: die in Plato's Schriften vorhandenen Anklänge an ethische Fragmente D.s seien nur zu erklären aus einem wirklichen Einflusse der Anschauungen des Abderiten auf den Athener. Besonderes Gewicht wird auf die schon von Hirzel zu gleichem Zwecke verwerteten Stellen Phileb. 44 B ff. und Rep. 583 B ff. gelegt, doch auch in anderen Dialogen findet N. noch eine nicht unerhebliche Anzahl von mehr versteckten Berührungen.

Das völlige Schweigen des Aristoteles über Demokrit als Ethiker, den er doch als Physiker so eingehend berücksichtigt, ist N. augenscheinlich sehr unbequem (vgl. S. 71 u. 177), gleichwohl lässt er sich dadurch in dem Glauben an die Zuverlässigkeit seiner Ergebnisse nicht beirren. Auch wer ihm hier nicht zu folgen vermag, wird doch dankbar anerkennen müssen, dass die zusammenfassende und allseitige Behandlung der demokritischen Ethik durch N. viel Neues und Anregendes zu Tage gefördert hat.

Spätere Physiker.

Aus der Schrift von

K. Joel. Der echte und der Xenophontische Sokrates. 1. Bd. Berlin 1893. XII, 554 S. gr. 8°

ist hier der Abschnitt (S. 147—166) zu erwähnen, in welchem der Vf. die Hypothese von F. Dümmler zurückweist, wornach Xenophon für die Kapitel Memorab. I 4 und IV 3 eine kosmologische Vorlage von kynischer Färbung benutzt haben soll, die durch Vermittlung des Prodikus auf Anaxagoras und Diogenes von Apollonia zurückzuführen sei. Joel urteilt, diese Behauptung sei schwer zu rechtfertigen gegenüber dem Urteil Platos über Anaxagoras im Phaedon 97 ff. und Stellen wie Plat. Leg. XII 967 B und Arist. Met. I 4, sowie gegenüber der Polemik der Memorabilien selbst (IV 7) gerade gegen diesen Philosophen; gegen Diogenes als Quelle wendet er ein, dass dieser Pantheist war, Xenophon dagegen Theist. Nach des Vf. Ansicht genügt es für die Theologie Xenophons fol-

gende drei Quellen anzunehmen: 1) die eigene Lebenserfahrung des Schriftstellers, 2) die Philosophie des Sokrates, 3) die religiöse Dichtung jenes Zeitalters.

Sophisten.

C. Trieber. Die Διαλέξεις. Hermes 27, 210—248.

Die Ergebnisse der Untersuchung lassen sich in folgende Sätze zusammenfassen: 1. Der Verfasser dieser in dorischem Dialekt geschriebenen Untersuchungen war ein europäischer Grieche, der um 404—403 schrieb. 2. Die Schrift besteht, wie sie vorliegt, aus vier zusammenhängenden Abhandlungen und aus einer ungeschickten Blumenlese aus den übrigen Schriften desselben Verfassers; ihre jetzige Gestalt verdankt sie vermutlich dem Zeitalter der zweiten Sophistik. 3. Der unbekannte sophistische Verfasser erweist sich in fast allen Punkten als von Protagoras abhängig. 4. Auffallend viele Berührungspunkte hat er mit Hippias. 5. In letzter Linie wurzeln die in den Διαλέξεις vertretenen Anschauungen in Heraklits Ideen.

W. Jerusalem. Zur Deutung des Homo-mensura-Satzes. Eranos Vindobonensis S. 153—162.

Der Vf. hält es für sicher, dass Sokrates (d. i. Plato) im Theaet. 152 A die Behauptung Theaetets αἴσθησις ἐπιστήμη für gleichbedeutend erachtet mit dem Satze des Protagoras πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, der den Anfang seiner gegen die Eleaten gerichteten Schrift über das Seiende bildete und nichts anderes besagen will als: was der Mensch — und zwar der Mensch im allgemeinen, nicht der einzelne Mensch im Gegensatze zu anderen — wahrnimmt, das ist; was er nicht wahrnimmt, das ist nicht. Zu dieser Deutung stimmen nach J.s Ansicht nicht nur die übrigen Aussprüche des Protagoras (so namentlich die von Diog. Laert. IX 51 und Arist. Met. B 2. 998^a 4 überlieferten) vortrefflich, sondern auch die anderen Stellen bei Plato widersprechen nur scheinbar. Denn wo dieser dem Satze einen anderen Sinn unterzulegen scheint, da bekämpft er in der That nicht die Lehre des Prot. selbst, sondern nur die aus ihr gezogenen Konsequenzen. Später hielt man

diese Konsequenzen für die Lehre selbst, und so wurde ihre historische Bedeutung verdunkelt. Eine Spur der richtigen Auffassung erhielt sich in der Ueberlieferung bei Hermias (Irris. gent. 9. Doxogr. 633 Diels).

Paul Leja. Der Sophist Hippias. Sagan 1893. Gymn. Progr. (Nr. 206). 18 S. 4°.

Den vielgeschmähten Hippias will der Vf. wieder zu Ehren bringen. Er mustert zu diesem Zwecke die Ueberlieferung des Altertums und die Kritik der Neueren von Osann bis auf Apelt und Dümmler und gelangt ohne Neues zu bringen am Schlusse seiner Untersuchung zu einem überwiegend günstigen Urteile.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Armstrong, A. C., Die Philosophie in den Vereinigten Staaten, Zeitschr. für Philosophie Bd. 105, H. 1.
Augustin, A., Der Eid in der platonischen Ethik, Progr., Elbing.
Bähr, Gespräche und Briefwechsel mit Schopenhauer, Leipzig, Brockhaus.
Berger, H., Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes, Akad. Leipzig.
Bernstein u. Kautsky, Gesch. des Sozialismus, I. Bd., Stuttgart, Dietz.
Bloch, Ph., Geschichte der Entwicklung der Kabbala u. der jüd. Religionsphilosophie, Trier, Mayer.
Boll, F., Claudius Ptolemaeus als Philosoph, Diss., München.
Bosone, C. A., Des Aquinaten „de regimine Principum", Diss., Bonn.
Buschik, R., Die Pädagogik Augustins, Diss., Erlangen.
Busse, K., Herbert Spencers Philosophie der Geschichte, Diss., Halle.
Carrière, Fichte's Geistesentwicklung, Akad. München.
Caudrea, G., Der Begriff des Erhabenen bei Burke u. Kant, Diss., Strassburg.
Christ, A. T., Zur Kritik des Phaidon, Progr., Prag.
Deussen, P., Allgem. Geschichte der Philosophie I., Leipzig, Brockhaus.
Döring, A., Das Weltsystem des Empedocles, Zeitschr. f. Philos. Bd. 105, H. 1.
Eberhard, G., Die Cosmogonie von Kant, Diss., München.
Eisler, R., Die Weiterbildung d. Kantischen Aprioritätslehre, Leipzig, Friedrich.
Essen, E., Aristoteles Buch I u. II Von der Seele, in's Deutsche übertragen, Jena, Selbstverlag.
Fischer, K., Schelling, 2. Auflage, Heidelberg, Winter.
Fleischer, W., Pierre Poiret als Philosoph, Diss., Erlangen.
Foots, N. A., Locke's Erkenntnisstheorie I: Der Subjectivismus, Diss., Würzburg.
Gauss, Fr., Ueber die pythagoreischen Zahlen, Progr., Bunzlau.
Heine, G., Das Verhältniss der Aesthetik zur Ethik bei Schiller, Diss., Leipzig.
Henrici, J., Einführung in die inductive Logik nach Stuart Mill, Festschr. Heidelberg.
Heym, L. M., Die Aesthetik Sulzers, Diss., Leipzig.
Holzner, Plato's Phaedrus u. die Sophistenrede des Sokrates, Prag, Dominicus.
Hölk, C., De acusmatis sive Symbolis Pythagoricis, Diss., Kiel.
Hüniger, H., Der Philosoph K. Chr. Fr. Krause als Mathematiker, Progr., Eisenberg.
James, G. F., Thomas Hill Green und der Utilitarismus, Diss., Halle.
Immisch, Die Akademie Platon's und die modernen Akademien, N. Jahrb. für Philol., Bd. 150.
Kohlschmidt, O., Kant's Stellung zur Teleologie, Diss., Jena.
Kosack, M., Kant's „Uebergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", Diss., Göttingen.
Kurt, N., Wahrheit u. Dichtung in den Hauptlehren v. Hartmann's, Leipzig, Fleischer.
Lippert, Studien auf dem Gebiete der griech.-arabischen Uebersetzungslitteratur. H. 1, Braunschweig, Sattler.
Menn, M., Kant's Stellung zu Rousseau, Diss., Freiburg.
Müller, Jos., Die Seelenlehre Jean Paul's, Diss., Erlangen.
Nöldeke, Th., Sûfî, Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellsch. Bd. 48, H. 1.
Nusser, J., Das Verhältniss der platonischen Politiea zum Politikos, Philologus, Bd. 53, H. 1.

Röhricht, A., Die Seelenlehre des Arnobius, Hamburg, Rauhes Haus.
Salits, P., Kant's Lehre von der Freiheit, Diss., Jena.
Sander, D., Die Religionsphilosophie des Maimonides, Diss., Erlangen.
Schanz, M., Sokrates als vermeintlicher Dichter (zur Erklärung des Phaedon), Hermes, Bd. 29, H. 4.
Schaper, F., Schelling's Philosophie der Offenbarung, Progr., Nauen.
Schmidt, W., Schopenhauer und das Christenthum, Diss., Erlangen.
—, S., Schopenhauer's Willensmetaphysik, Diss., Leipzig.
Schneider, F., Fichte als Sozialpolitiker, Halle, Niemeyer.
Schreiner, M., Eine Kasîda al-Gazzâlis, Zeitschr. der Deutsch-Morgenl. Gesellschaft Bd. 48, H. 1.
Sodens, G., Die Staatlehre Hegel's und Kant's, Diss., Erlangen.
Stadler, H., Zu Theophrastos περὶ φυτῶν ἱστορίαι, N. Jahrb. für Philol. Bd. 149, 9.
Staub, M., Die Willensfreiheit bei Luther und Zwingli, Diss., Zürich.
Sudhaus, C., Neue Lesungen zu Philodem, Philologus, Bd. 53, H. 1.
Sudhoff, Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften I, Berlin, Reimer.
Sumann, Beitrag zum platonischen Dialog Euthyphron, Zeitschr. für österr. Gymnasien Bd. 45, H. 8.
Theissen, E., Logischer Zusammenhang in Platon's Dialog Meno, Progr., Emmerich.
Turban, T., Das Wesen des Christenthums von Feuerbach, Diss., Leipzig.
Ueberweg-Heinze, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I. Th. 8. Aufl. Berlin, Mittler u. Sohn.
Uebinger, Die philos. Schriften des Nicolaus Cusanus, II., Zeitschr. für Philos. Bd. 105, H. I.
Urwalek, J., Die griechischen Gelehrten zur Zeit der Eroberung Constantinopels, Progr., Baden.
Welcker, H., Fricks Ansichten über Psychologie u. Didactik, Progr., Pforzheim.
Wetzstein, Die Wandlungen der stoischen Lehre, III, Progr., Neu Strelitz.
Wilde, N., Fr. H. Jacoby, Diss., New-York.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus, I, Braunschweig, Vieweg.
Wrzeionko, R., Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza, Wien, Braumüller.
Zahlfleisch, J., Aristotelisches, Philologus, Bd. 53, H. 1.

B. Französische Litteratur.

Adam, Ch., La philosophie en France, Paris, Alcan.
Bidez, J., La biographie d'Empédocle, Gand, Clemm.
Brunschwig, L., Spinoza, Paris, Alcan.
Ducros, L., Diderot, Paris, Perrin.
Lyon, Ch., La philosophie de Hobbes, Paris, Alcan.
Noël, G., La logique de Hegel, Revue de Metaphys. II, 6 (Nov.).
Ragey, Père, L'argument de St. Anselm, Paris, Delhomme et Briguet.
Reinach, J., Diderot, Paris, Hachette.
Roberty, E. de, Comte et Spencer, Paris, Alcan.
Sévilles, G., Ernest Renan, Paris, Perrin.

C. Englische Litteratur.

Adickes, E., German Kantian Bibliography, The phiol. Review III, 6.
Dyde, S. W., Hegels Conception of Freedom, ebda.
Elkin, W. B., Relation of Humes Treatise and Inquiry, ebda.
Fullerton, Spinoza, New-York, Holt.
Hudson, W. H., The Philosophy of Herbert Spencer, New-York, Appleton & Co.
Hyslop, J. H., The Ethics of Hume, London, Ginn & Co.
Sorley, W. R., The Philosophy of Herbert of Cherbury, Mind, Octob.
Sterret, M., The Ethics of Hegel, London, Ginn & Co.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 3. Heft.

IX.

Hermann von Helmholtz und die neuere Psychologie.[1])

Von

Carl Stumpf in Berlin.

Seit dem Tode Darwin's hat keines Gelehrten Hingang eine so allgemeine Erregung hervorgerufen wie der von Helmholtz. Dies entspricht der Verehrung und Bewunderung, die seinem Namen in der alten und neuen Welt, in allen Kreisen der Wissenschaft und des durch die Wissenschaft geleiteten praktischen Lebens seit Dezennien in immer steigendem Masse gezollt wurde. Von den ersten Schritten seiner Laufbahn an, von den anatomischen und chemischen Jugendarbeiten, waren alle seine Unternehmungen auf grosse Ziele gerichtet und von grossen Erfolgen gekrönt. Wo er an den Felsen der Thatsachen rührte, da entsprang ein lebendiger Quell der Erkenntnis. Es gab und gibt wohl noch vielseitiger gebildete Köpfe, die mit Leichtigkeit über alle Dinge der Welt zu sprechen wissen. Aber diese Allwissenden sind nicht productive Geister, sondern Nachtreter und Vielschreiber. Unter den wissenschaftlich productiven Denkern sind manche in noch weiter auseinanderliegenden Gebieten zugleich thätig, wie etwa Thomas Young, der

---

[1]) Zuerst in Uebersetzung in der amerikanischen Zeitschrift „Psychological Review" gedruckt; hier etwas erweitert und revidirt.

neben seinen epochemachenden Leistungen für die Optik auch die endliche Entzifferung der Hieroglyphen vorbereiten half, oder der ähnlich veranlagte H. Grassmann. Aber hier laufen sozusagen zufällig zwei Strömungen in Einem Bette, ohne sich zu durchdringen. Einen bei ausserordentlicher Vielseitigkeit doch zugleich so einheitlich organisirten und alle seine Ideen harmonisch untereinander verknüpfenden wissenschaftlichen Genius wie Helmholtz erzeugt die Welt, wenn es hoch kommt, im Jahrhundert nur Einmal. Selbst das gleichmässige Verständnis aller seiner Arbeiten dürfte kaum irgend einem Mitlebenden gelingen. Aber Jeder wird eine freudige Genugthuung darin finden, die Förderung sich zu vergegenwärtigen, die das eigene Arbeitsgebiet durch ihn erfahren hat. Und zumal werden die Vertreter der physiologischen und experimentellen Psychologie sich zu solchem Rückblick angeregt fühlen, als derjenigen Wissenschaft, welcher Helmholtz die Blütezeit seiner Arbeitskräfte gewidmet hat. Die beiden Werke, die seinen Namen am meisten berühmt machten und von denen eine unabsehbare Anregung ausgegangen ist, gehören unserem Gebiet an. Ohne die durchaus eigenartigen grundlegenden Leistungen E. H. Weber's, Fechner's, Lotze's oder die vielseitige Betriebsamkeit Wundt's zu verkennen, muss man doch sagen, dass jene beiden Werke mit ihren grossen Conceptionen, ihrem durchschlagenden Erfolge, ihrer allgemeinen Verbreitung über die wissenschaftliche Welt mehr als alle anderen die Brücke zwischen Physiologie und Psychologie geschlagen haben, auf welcher jetzt Tausende herüber und hinüber wandern.

Helmholtz ist, wie Dubois-Reymond, Brücke, Ludwig, Henle, Virchow, aus der Schule Johannes Müller's hervorgegangen. Dieser verteidigte bereits 1822 als 21-jähriger Jüngling die Thesis: „Nemo psychologus nisi physiologus". Seine Forschungsthätigkeit bewies aber, dass er den Satz auch in der umgekehrten Form verstand. Er rang sich frühzeitig aus den Banden der Schelling'schen Naturphilosophie los, ohne doch dem Geiste der Philosophie überhaupt zu entsagen. Er wandte sich Kant, Spinoza, Herbart zu, deren Einfluss auf seine Anschauungen deutlich ist. Philosophische Neigungen, wenigstens eine freundliche Stellung zur Philosophie, sind denn auch auf seine Schüler übergegangen, ebenso wie die exacte

physikalische Betrachtungsweise und die experimentelle Methode, die durch Müller in die deutsche Physiologie eingeführt wurde.

Als eine Consequenz der physikalischen Betrachtungsweise erschien den Schülern die Verwerfung der „Lebenskraft", an welcher der Lehrer noch festgehalten hatte: und in dieser folgenschweren Reform der Grundanschauungen vom organischen Leben liegt der prinzipielle Unterschied der neuen von der älteren Epoche. Helmholtz' erste bahnbrechende Schrift über die Erhaltung der Kraft ist ein Ergebnis des neuen Standpunctes. Er selbst hat in der unvergleichlich interessanten und anmutigen Rede bei der Feier seines 70. Geburtstages ausgeführt, wie seine Absicht bei dieser Schrift nur auf eine kritische Untersuchung und Ordnung der Thatsachen im Interesse der Physiologie gerichtet war.

Beibehalten wurde dagegen in der jüngeren Schule das Grundgesetz der Theorie der Sinnesempfindungen, die Lehre von den spezifischen Energien der Nerven. Helmholtz hat diese Lehre nicht nur im Allgemeinen acceptirt, sondern bekanntlich in der Optik und Akustik in's Einzelne durchgeführt und die Verschiedenheit der spezifischen Energien auch für die Qualitäten innerhalb eines und desselben Sinnes behauptet. Eine dritte Generation rüttelt nun auch an diesem Pfeiler. Was sie an die Stelle setzen will, leidet meiner Meinung nach an starken Missverständnissen und Unklarheiten. Doch möge dies hier auf sich beruhen.

In Zusammenhang mit der eben erwähnten Lehre und zugleich mit der philosophischen Grundrichtung steht sowol bei Müller als bei seiner Schule das deutliche und lebhafte Bewusstsein von der Unvergleichbarkeit der Empfindungen, der psychischen Zustände überhaupt, mit den Prozessen der Aussenwelt. Müller hatte sich zwar über die Natur der Seele und ihr Verhältniss zum Körper nur vorsichtig ausgesprochen; auch dürften seine Ideen hierüber ebensowenig mit denen seiner Nachfolger wie diese unter sich genau übereinstimmen. Aber in der Ueberzeugung waren sie wol einig: dass geistige Thätigkeiten, in welch' enger Wechselbeziehung mit physischen sie sich auch vollziehen, gleichwol durchaus eigentümlicher Art und eigentümlichen Gesetzen ihrer inneren Verknüpfung unterworfen sind. Formeln der Art: dass

das Bewusstsein ein blosser Schatten, ja im eigentlichen Sinne ein Nichts sei (wie mehrfach moderne Anhänger des sogenannten Parallelismus in merkwürdiger Inconsequenz sich ausdrücken) lagen ihnen gänzlich fern. Auch diese Lehre also von der vollen Realität und der unvergleichbaren Eigentümlichkeit des psychischen Geschehens darf als gemeinsames Charakteristikum jener Epoche betrachtet werden.

Während J. Müller sich nach dem Erscheinen seines Handbuches der Physiologie immer mehr dem Ausbau der vergleichenden Anatomie zuwandte, nahm Helmholtz' Forschung, entsprechend seiner natürlichen Begabung, eine andere Richtung. Er war seiner Anlage nach in erster Linie mathematischer Physiker, hatte schon auf dem Gymnasium, während die Classe Cicero las, den Gang der Strahlenbündel durch Teleskope berechnet und Sätze gefunden, die ihm später für den Augenspiegel nützlich wurden; er war dann aus praktischen Gründen, obschon nicht eben gegen seine Neigung, Mediziner geworden, kehrte aber nach Vollendung der grossen psychophysischen Werke wieder zur mathematischen Physik zurück. Seine wesentlichsten Reformen in der Lehre vom Hören und Sehen selbst beruhen auf der Beherrschung der mathematischen Hilfsmittel; in Verbindung allerdings mit einer grossen Neigung und Fähigkeit zu psychologischer Analyse und mit einer ausserordentlichen Erfindungskraft in der Construction von Apparaten. In letzterer Hinsicht macht er selbst die interessante Bemerkung: seine Jugendanlage zu geometrischer Anschauung habe sich infolge des vielen Experimentirens zu einer Art von mechanischer Anschauung entwickelt, er fühle gleichsam, wie sich die Drucke und Züge in einer mechanischen Vorrichtung verteilen, eine Eigentümlichkeit, die man übrigens bei erfahrenen Mechanikern oder Maschinenbauern öfters finde.

Ehe wir die sinnesphysiologischen Werke in's Auge fassen, wollen wir uns erinnern, dass Helmholtz die Forschung über „Reactionszeiten" mitbegründete. Es war ihm der kühne, noch von Joh. Müller als ganz aussichtslos bezeichnete, Versuch gelungen, die Geschwindigkeit des physiologischen Vorgangs im motorischen Froschnerven zu bestimmen (1850), und nun schienen ihm Reac-

tionsversuche nach Analogie derjenigen, die die Astronomen zum Studium der „persönlichen Differenz“ angestellt hatten, geeignet, die Geschwindigkeit des Vorgangs auch im motorischen und sensiblen Nerven des Menschen zu messen. Später vertauschte er das Mittel mit einer directeren Methode, wandte ihm aber zugleich ein selbständiges Interesse zu und leitete die Untersuchung seines Schülers Exner über Wahrnehmungszeit von Gesichtseindrücken. Die Construction der elektromagnetischen Rotationsmaschine und des Tachistoskops dienten dem Zwecke. Er beteiligte sich auch selbst (mit Baxt) an solchen Versuchen. Inzwischen hatte allerdings Donders (seit 1865) die Aufgabe der psychischen Zeitmessung in grösserem Umfang, mit Einschaltung sonstiger psychischer Functionen, in Angriff genommen, und bald setzte sie auch Exner selbständig fort. Doch zeigt die grosse Arbeit von Auerbach und v. Kries aus Helmholtz' Berliner Laboratorium (1877), wie er der Erweiterung der Aufgaben zustimmte, wenn er auch wol übertriebene Anschauungen über die Wichtigkeit des neuen, öfters misbräuchlich „Psychometrie“ genannten, Forschungszweiges kaum geteilt hat.

Die „Physiologische Optik“ erschien in Lieferungen während des Dezenniums 1856—66. Die Studien dazu reichen selbstverständlich viel weiter zurück; war ja die Erfindung des Augenspiegels 1851 bereits eine beiläufige Frucht eingehender dioptrischer Studien. Veröffentlichungen über die Theorie der zusammengesetzten Farben, über Accommodation, über das Telestereoskop u. s. f. waren ihr gefolgt. Die grosse Regsamkeit der optischen Forschung überhaupt in den fünfziger und sechziger Jahren (man denke an Namen wie Brücke, Dove, Listing, Volkmann, Chevreul, Plateau, Fechner, Brewster, Wheatstone, Maxwell, Donders, Panum, Hering) macht uns die Höhe des Standpunkts, welchen Helmholtz' Werk einnimmt, begreiflicher, vermehrt aber andrerseits unser Staunen über die geistige Energie, die aus dieser Fülle eigener und fremder, vielfach auseinandergehender Arbeiten ein selbständiges Ganzes zu gestalten und mit neuen grossen Gesichtspunkten zu beleben wusste. Auch ist nicht zu vergessen, dass Helmholtz fast keine Thatsache von Anderen ohne eigene Nachprüfung hingenommen hat.

Zunächst fand die Dioptrik, ein verhältnissmässig schon vor-

geschrittener Teil, eine neue theoretische und experimentelle Durcharbeitung. Die Methoden in beiden Beziehungen wurden vervollkommnet (Ophthalmometer, Mikrooptometer), alle Constanten des Auges genauer bestimmt, der Mechanismus der Accommodation im Wesentlichen aufgehellt. In den weiteren Teilen des Werkes, denen Helmholtz die eigentümliche Unterscheidung von Empfindung (der Farben) und Wahrnehmung (des Raumes) zu Grunde legte, bilden die Erneuerung und spezielle Durchführung der Young'schen Farbenlehre — die erste umfassendere Discussion der verwickelten Verhältnisse der Farbenempfindungen — und die Durchführung der empiristischen Raumtheorie die Hauptleistungen. Beide Lehren sind in fast alle Lehrbücher der Physiologie übergegangen, auch unzählige Male popularisirt worden, am besten freilich von Helmholtz selbst, dessen „Populärwissenschaftliche Vorträge“ man mit immer neuer Bewunderung liest. In der deutschen so ausgebreiteten populärwissenschaftlichen Litteratur existiren nur sehr wenige Seitenstücke zu diesen Vorträgen, gleich anspruchslos und doch am rechten Orte schmuckvoll, in gleicher Weise die Mitte haltend zwischen allzudeutlicher Breite und strenger Concentration, in gleicher Weise frei von Anekdotensucht, Rhetorik und Uebertreibung, insbesondere auch frei von der beliebten Methode, ältere oder entgegengesetzte Ansichten zuerst zu karrikiren, um sie dann mit überlegenem Tone als kindlich und absurd abzuthun.

Die Farbenlehre ist, wie man weiss, seitdem mehrfach angegriffen und es sind andere Theorien, vor allen die Hering's, dagegengesetzt worden. Noch schwebt die Entscheidung. Es würde sich nicht ziemen, an dieser Stelle Partei zu nehmen. Für den Psychologen dürfte aber in dem Streite mehr als bisher die Frage in den Vordergrund treten, ob die sogenannten „Mischfarben“ gegenüber den „Grundfarben“ wirklich eine Mehrzahl gleichzeitiger Empfindungen, ähnlich einem Accord von Tönen, bilden, oder ob sämmtliche Farbenerscheinungen, die von einer und derselben Netzhautstelle herrühren, völlig einfache Empfindungen darstellen. Hering steht auf der ersteren Seite, die meisten Psychologen auf der zweiten, Helmholtz gewissermassen in der Mitte, ohne dass die Frage jemals eingehender discutirt würde. Jeder scheint

seine Anschauung in diesem Puncte für selbstverständlich zu halten.

Einen psychologisch besonders anregenden Teil von Helmholtz' Farbenlehre bildete seine Erklärung des simultanen Contrastes. Er führte hier ein Prinzip ein, das er auch bei anderen Gelegenheiten verwertete: dass wir auf Grund von Erfahrungen Sinnesobjecte häufig anders beurteilen und benennen als sie uns augenblicklich erscheinen. Trotz der geistreichen Durchführung dieses Prinzips ist nach den eingehenden Untersuchungen von Hering heute die Ueberzeugung ziemlich allgemein, dass Helmholtz hier durch eine Reihe von Umständen zur Aufsuchung einer künstlicheren Erklärung verleitet wurde, statt eine einfache Wechselwirkung benachbarter nervöser Elemente anzunehmen, durch welche nicht blos das Urteil sondern die Empfindung selbst modifizirt wird. Immerhin ist das Erklärungsprinzip als solches von Wert und bleibt es eine wichtige Thatsache, dass vielfach Täuschungen über die Beschaffenheit unsrer Empfindungen auf dem Wege der Erfahrung zu Stande kommen, die von den eigentlichen Sinnestäuschungen wol zu unterscheiden sind.

Es ist hier auch die Stelle, wo Helmholtz zuerst in der Erklärung von den „unbewussten Schlüssen" Gebrauch macht, obschon der Begriff und die Theorie erst bei Gelegenheit der Raumlehre erläutert werden. Der Prozess, durch welchen das obige falsche Urteil erzeugt wird, schien ihm Analogie mit dem Prozess des Schliessens zu haben. Der Misbrauch, welchen andere von Schopenhauer beeinflusste Naturforscher und Philosophen mit dieser Lehre trieben, indem sie eine Menge wolfeiler Scheinerklärungen damit bewerkstelligten, war für Helmholtz die Veranlassung, später eine Revision dieses Punktes vorzunehmen und den unbewussten Schlüssen Associationsprozesse zu substituiren, was auch sicherlich der psychologischen Wahrheit näher kommt. Uebrigens ist zu beachten, dass Helmholtz sich schon in der „Physiol. Optik" über die unbewussten Schlüsse vorsichtig und reservirt ausgedrückt hat, indem er sagte: „Wenn auch die Aehnlichkeit der psychischen Thätigkeit (mit der des bewussten Schliessens) bezweifelt worden ist und vielleicht auch bezweifelt werden wird, so unterliegt doch die Aehnlichkeit der Resultate keinem Zweifel."

In der Theorie der räumlichen Wahrnehmung entfernt sich Helmholtz bekanntlich ganz von Joh. Müller und schafft ein imponirendes Gebäude nach verändertem Plane. Nur die Tiefendimension hatte Müller auf Erfahrungsurteile zurückgeführt, ohne aber die dabei massgebenden Momente genauer zu bestimmen. Helmholtz stellte der „nativistischen“ die „empiristische“ Theorie gegenüber. Vermutlich waren es die von Wheatstone gegebenen Nachweisungen über das Einfachsehen mit nicht-identischen Stellen und die Beobachtungen über das Einfachsehen gewisser Schielender, sodann Lotze's scharfsinnige Untersuchungen zur Raumfrage, die den ersten Anstoss zu dieser Wendung gaben. Auch diejenigen, die der Meinung sind, dass man ohne gewisse Concessionen an den Nativismus nicht den psychologischen Thatsachen vollauf gerecht werden kann, werden die Verdienste, die sich Helmholtz um diese Cardinalfrage erworben hat, bereitwilligst anerkennen. Der Gegensatz von Nativismus und Empirismus greift noch viel weiter, er zeigt sich in fast allen psychologischen Fragen, er charakterisirt ganze Schulen, die sich besonders in der englischen Psychologie seit langer Zeit gegenüberstehen. Die eingehende Durcharbeitung des Materials zur Raumtheorie vom empiristischen Standpunkte hat allen Späteren die Beurteilung um Vieles erleichtert. Stets auf feste und klare Kriterien bedacht hat Helmholtz auch für die Trennung dessen, was Empfindung und was hinzugekommene Erfahrungsvorstellung ist, ein Merkmal anzugeben versucht: nur dasjenige sei als Empfindung anzuerkennen, was im Anschauungsbilde nicht durch nachweisliche Erfahrungsmomente überwunden und in sein Gegenteil verkehrt werden kann. Ein anderes, auch in der Akustik verwertetes, Prinzip betrifft die Unterscheidbarkeit gleichzeitiger Empfindungen: dass wir nämlich eine Summe constant zusammen vorkommender Empfindungen als gemeinsames Zeichen für ein einheitliches Object zu betrachten uns gewöhnt haben und dass uns hiedurch die Unterscheidung dieser Empfindungen erschwert wird. Helmholtz verwendet es hier besonders zur Erklärung des Einfachsehens.

Die physiologische Optik enthält bekanntlich auch seine philosophische Lehre vom Verhältnis unsres Geistes zur Aussenwelt,

worauf Helmholtz später in den „Thatsachen der Wahrnehmung" zurückgekommen ist: die Lehre, dass das a priori einleuchtende Causalgesetz uns zur Annahme einer Aussenwelt nötige, dass aber unsre Erkenntnis dieser Aussenwelt wesentlich eine symbolische bleibe, dass unsre Empfindungen nur Zeichen des Wirklichen seien. An seinem Ehrentage sprach Helmholtz in ziemlich elegischem Tone von der Aufnahme, die diese Ausführungen bei den Philosophen gefunden. Ohne zu untersuchen, in wie weit hieran einzelne Schwächen der Darstellung, in wie weit die hohe Verwickelung der Fragen, die Feinheit der darin eingehenden allgemeinen Begriffe, in wie weit endlich der Mangel an klarem, nicht durch die scharfe Schule der Physik hindurchgegangenem Denken von Seite eines Teiles der Philosophen die Schuld tragen, sind wir doch sicher, dass alle philosophischen Fachgenossen von wärmstem Danke auch für diese Gabe erfüllt sind. Meiner individuellen Meinung nach trifft übrigens wenigstens die Lehre von der symbolischen Erkenntnis der Aussenwelt wirklich das Richtige. Aber einerlei — jedenfalls hat die Aufnahme solcher Betrachtungen in das Werk und das darin liegende Zeugnis des tiefsten Interesses für philosophische Fragen viel dazu beigetragen, unter den Naturforschern aller Länder solches Interesse wachzuhalten und zu steigern.

Die Menge neuer Untersuchungen, die nach der „Physiolog. Optik", und grossenteils durch sie hervorgerufen, publizirt wurden, liessen längst eine neue Auflage des Werkes wünschenswert erscheinen. Aber der Verfasser hatte sich inzwischen anderen Forschungsgebieten, zumal der Elektrizitätslehre, zugewandt, und so ist es begreiflich, dass er sich spät dazu entschloss, und dass es ihm auch dann nicht mehr möglich war, die ungeheure Fülle des Stoffes gleichmässig zu berücksichtigen. Die Lieferungen folgten sich in immer grösseren Zwischenzeiten. Der schwere Unfall, der den bejahrten Forscher im Herbst 1893 auf der Rückreise von Amerika getroffen, mahnte überdies zur Schonung seiner Kräfte, und so mochte es kommen, dass beispielsweise im letzten Hefte bei der Besprechung der Contrasterscheinungen Hering's Studien hierüber nicht einmal genannt wurden. Bedauerlich bleibt dies immerhin in höchstem Grade.

Das zweite psychophysische Werk, die „Lehre von den Tonempfindungen“ wurde 1862 in einer Lieferungspause des ersten veröffentlicht. Auch ihm waren langjährige Studien vorausgegangen, einige davon auch bereits veröffentlicht (über Klangfarbe der Vocale, über Combinationstöne u. a., sowie die populäre Vorlesung über die physiologischen Ursachen der musikalischen Harmonie 1857, worin schon die Grundzüge des Ganzen mitgeteilt sind). Man kann sich schwer eine Vorstellung machen von der intensiven geistigen Arbeit, die zwei solche Werke neben einander in Einem Geiste reifen machte. Allerdings beleuchten sich die Probleme der Sinneslehre oft gegenseitig, und gerade die Vergleichung der Erscheinungen in beiden Gebieten führte Helmholtz auf die schon erwähnten allgemeineren Gesichtspunkte. Es war die schöne Bonner und Heidelberger Zeit, wo dem Forscher, wie er später erzählte, beim gemächlichen Steigen über waldige Berge die Ideen zuströmten.

Dieses zweite Werk scheint auch äusserlich, in der Form der Darstellung, den Einfluss einer solchen glücklichen Stimmung und freundlichen Umgebung zu verraten. Es handelt nicht blos von den Grundlagen einer Kunst sondern ist selbst ein wahres Kunstwerk, und doch wiederum ohne jede Schönrednerei, in schlichter rein sachlicher Entwickelung der Gedanken. Das schwerste Geschütz, die mathematischen Ausführungen oder Auszüge aus den bereits früher publizirten Berechnungen, ist in den Anhang verwiesen. Im Text liegen dem Leser nur die durchsichtigen Grundzüge der Lehre vor; er wird Schritt für Schritt von den einfachsten Thatsachen der physikalischen Akustik zur physiologischen, und endlich bis tief hinein in das System der musikalischen Leitern und Accorde, ja selbst etwas über die Schwelle der musikalischen Aesthetik geführt. Hier aber macht der Verfasser mit ausgesprochenem Bewusstsein Halt.

In der Akustik bilden Helmholtz' Arbeiten, wie in der Optik, den krönenden Abschluss einer Epoche vielseitiger Beteiligung ausgezeichneter Kräfte. Aber wenn man sich auch vollständig vergegenwärtigt, was Chladni, Fourier, Ohm, Seebeck, Wilhelm Weber, Johannes Müller an glänzenden Arbeiten beigetragen hatten, wenn

man auch Rameau's Heranziehung der Obertöne zur Consonanzlehre, die Deutung des Corti'schen Organs durch Harless, und Anderes noch dazunimmt: wiederum gilt doch, dass die Kenntnis der Vorarbeiten unsre Bewunderung nicht vermindert sondern nur erhöht. Denn es ist noch weit von dem Aussprechen eines Gedankens bis zu seiner concreten Fassung oder seiner Verknüpfung mit einer Fülle von Thatsachen oder mit quantitativen Bestimmungen; und es ist noch weit von bedeutenden Leistungen in einzelnen Punkten und einseitigen Standpunkten bis zu einer umfassenden, in sich abgerundeten, alle Seiten der Sache gleichmässig berücksichtigenden, selbst in die Tiefe der Geschichte hinabsteigenden Durchforschung des ganzen Gebietes.

Auch das experimentelle Genie zeigt sich hier wieder in vollem Glanze: in der Zerlegung der Klänge aller Art durch Resonatoren, in der künstlichen Synthese der Vocalklänge durch ein System elektromagnetischer Stimmgabeln, in der Herstellung möglichst einfacher Töne durch Stimmgabeln auf Resonanzräumen, die das wichtigste Hilfsmittel aller weiteren akustisch-psychologischen Forschung geworden sind, in der Construction der Doppelsirene u. s. w.

Die „Lehre von den Tonempfindungen“ hat vier Auflagen erlebt. Hier liess sich bei der relativ geringen Anzahl nachfolgender Arbeiten, bei der fast allgemeinen huldigenden Zustimmung nicht zu schwer den Anforderungen neuer Auflagen genügen. Die wesentlichsten Aenderungen betreffen die Deutung des Corti'schen Organs (von der 1. zur 2. Auflage), die Ansicht vom Zustandekommen der Geräuschempfindungen, und die Lehre von den psychologischen Bedingungen der Klanganalyse (von der 3. zur 4. Auflage).

Fast stimmt es traurig, zu denken, dass auch dieser wolgefügte Prachtbau nicht in allen Hauptstücken dem Ansturm der Zeiten trotzen wird. Doch welches Menschenwerk hätte hierauf Anspruch und welchem noch so bevorzugten Geiste wäre es beschieden, die volle Wahrheit selbst innerhalb eines begrenzten Gebietes zu erreichen? Von den beiden Hauptleistungen des Werkes: der Erklärung des alten Rätsels der Klangfarbe und des noch länger und heisser umstrittenen der Consonanz, wird uns die erste, wenn ich eine eigene Meinung hier aussprechen darf, als definitiver Be-

sitz (neben vielen sonstigen Einzelergebnissen) verbleiben. Ob es dagegen richtig war, auch die Consonanz durch das nämliche Prinzip der Obertöne und die Dissonanz durch die Schwebungen zu definiren, ist die Frage. Viel Richtiges enthält auch dieser Teil zweifellos, sonst wäre ja eine so spezielle Durchführung nicht möglich gewesen; aber eine Reihe von Erscheinungen will nicht mit dem Prinzip stimmen.

Auf die Wertschätzung eines Denkers wie Helmholtz haben aber selbstverständlich sachliche Zweifel oder entgegengesetzte Ueberzeugungen keinen Einfluss. Mögen auch nicht alle seine Theorien sich als abschliessende bewähren: durch die Art seiner Forschung wird er in unverminderter Kraft auf alle Zeiten wirken. Sein Name wird genügen, Naturforschern den Segen philosophischer Vertiefung, Philosophen die Unentbehrlichkeit und die Fruchtbarkeit geduldiger Analyse der Wahrnehmungen vor Augen zu halten. Ueberall schreitet er von einfachen, aus der Zergliederung des Gegebenen entspringenden Grundanschauungen mit Folgerichtigkeit zu den höchsten Verallgemeinerungen. Dadurch allein ist es möglich, den letzteren Klarheit und Bestimmtheit zu erwirken. Und hierin liegen die Kriterien, die den wahren vom falschen Propheten, auch in der Philosophie, unterscheiden. Von vornherein recht wolklingende und anscheinend vielsagende, aber nicht legitim aus den Anschauungen abgeleitete, nicht hinreichend durchdachte, nicht klar formulirte Allgemeinheiten haben durch den Verlust an Zeit und Kraft, den ihre Entwirrung verursachte, stets nur hemmend gewirkt, während die genannten Eigenschaften, wenn nicht immer sogleich zum Ziele, doch immer und unfehlbar dem Ziele näher führen. Durch die Vereinigung dieser Eigenschaften mit der objectiven Ruhe, Sachlichkeit und Anspruchslosigkeit, die Helmholtz auch als Menschen eigen waren, ist er allen Forschern ein leuchtendes Vorbild geworden. Psychologen und Physiologen im Besonderen aber hinterlässt er als kostbares Erbgut die Verbindung zu gemeinschaftlicher Arbeit und die besonnene, durchaus auf Thatsachen bauende und gleichwol — oder vielmehr eben darum hohe und ideale Auffassung des geistigen Lebens.

X.

Zu Hegel's und Marx' Geschichtsphilosophie.

Von

Dr. **Paul Barth.**

II.

Was nun die zweite Hälfte meiner Schrift, die Geschichtsphilosophie der Hegelianer betrifft, so hat Prof. Tönnies nur einem Abschnitte seine Aufmerksamkeit zugewandt, nämlich demjenigen, der Marx betrifft. Er bemängelt, dass ich Marx überhaupt zu den Hegelianern gerechnet habe. Wenn ich zur Begründung anführe, dass Marx in formaler Hinsicht viel von der Hegelschen Denkweise bewahrt, so genüge dies dafür ebenso wenig, als Spinoza deshalb, weil er in formaler Hinsicht viel von den Scholastikern bewahrt habe, deshalb ein Scholastiker zu nennen sei. Prof. Tönnies vergisst dabei, dass in formaler Hinsicht nicht bedeutet in „sprachlicher Hinsicht“, dass ich vielmehr unter Form, wie ich in meiner Vorrede ausdrücklich hervorhebe, die methodisch rationelle Verknüpfung der Einzelheiten verstehe, also den wesentlichen Teil des Gedankens, durch den er erst ein philosophischer wird. Bei Hegel ist sogar die philosophische Idee, der Inbegriff aller Philosophie, „die Identität von Form und Inhalt“ (Philos. d. Rechts, Vorrede; Encykl. § 237; Logik III, 26, 319). In diesem Sinne heisst es auch S. 140 meiner Schrift von Marx' Geschichtsphilosophie, dass ihre materialen Elemente von Louis Blanc und Anderen, die formalen von Marx selbst herrühren. Bei Spinoza sind mit den Worten auch sehr wesentliche Gedankenelemente aus der Scholastik übernommen worden, so der Gegensatz von natura

naturata und natura naturans, von essentia und existentia, die causa sui und Anderes mehr. Ebenso ist von mir bei Marx als echt und unverändert hegelisch nachgewiesen worden: 1) seine Einseitigkeit, die sich nur als Fortsetzung der Einseitigkeit Hegel's erklären lässt, 2) die Theorie vom dialektischen „Umschlagen", die mindestens die Hälfte seiner Gedanken über die Geschichte ausmacht, die, wie Prof. Tönnies selbst zugibt, ihren Ursprung deutlich verrät. Wer die Ausläufer der Scholastik schildern will, darf Spinoza nicht ausser Acht lassen, und, wer die Ausläufer des Hegelschen Systems darstellen will, darf Marx nicht übergehen. Das aktuelle Interesse, auf das ich mich auch berufe, sollte nur die Ausführlichkeit rechtfertigen.

In Bezug ferner auf die Darstellung der Marxischen Ansichten erhebt Prof. Tönnies 3 Vorwürfe: 1) dass ich eine wichtige Stelle bei Marx übersehen, 2) dass ich von einer Stelle ein richtiges Citat, aber eine falsche Paraphrase gegeben, 3) dass ich das von mir bei Marx getadelte Stückwerk von Bildern vermehrt und den Gedanken durch neue Gleichnisse entstellt habe. Diese Vorwürfe sind durchaus zu Unrecht erhoben.

Des inneren Zusammenhanges wegen empfiehlt es sich, zuerst auf den zweiten Vorwurf zu antworten; nach dieser Antwort wird die auf den ersten verständlicher sein.

Die fragliche Stelle ist der erste Teil der Sätze, in die Marx das Ergebniss seines Studiums der Nationalökonomie zusammengefasst hat, ein Ergebnis, das „einmal gewonnen, seinen Studien zum Leitfaden diente". Dieser erste Teil jener Sätze, den ich in meiner Schrift die Formel der socialen Statik, im Gegensatze zu der darauf folgenden Beschreibung der socialen Dynamik, genannt habe, lautet: „Die Gesammtheit der Produktionsverhältnisse (die einer bestimmten Entwickelungsstufe der materiellen Productivkräfte entsprechen) bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt. Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern

umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt."

Von dem letzten dieser Sätze gebe ich die folgende von Prof. Tönnies getadelte Paraphrase: „Die Mittel der Produktion (der Reproduktion des unmittelbaren Lebens, wie es an einer anderen Stelle heisst) bestimmen das gesellschaftliche Bewusstsein, dieses gesellschaftliche Bewusstsein bestimmt wiederum das ganze Sein, den socialen, politischen und geistigen Lebensprocess überhaupt." Hierin soll ich aus Flüchtigkeit, wie Prof. Tönnies meint, den Gedanken auf den Kopf gestellt haben. Ginge meine Flüchtigkeit wirklich so weit, so würde sie, da der Gedanke ein fundamentaler ist, der Sorgfalt, die Prof. Tönnies meiner Schrift als Ganzem nachrühmt, sehr widersprechen. Ich habe aber den Gedanken von Marx vollkommen stehen lassen, nur „den socialen, politischen und geistigen Lebensprocess" als ganzes Sein zusammengefasst. Dies ist nach gewöhnlichem Sprachgebrauche, der mich hier leitete, zweifellos berechtigt, da es ausser dem socialen, politischen und geistigen Lebensprocess ein gesellschaftliches Sein (und nur von solchem ist hier die Rede) überhaupt nicht gibt. Ich habe dabei nun vergessen, dass Marx' Sprachgebrauch dem gewöhnlichen völlig entgegengesetzt ist, dass er, wie aus dem Zusammenhange sich ergibt, die Gleichung hat: gesellschaftliches Sein = Gesammtheit der Produktionsverhältnisse. Da ich nicht die linke, aber wohl die rechte Seite dieser Gleichung ebenso wie Marx als den primären Faktor, als Urgrund aller übrigen, stehen lasse, so habe ich seinem Gedanken keine Gewalt angethan, sondern bin nur im Sprachgebrauch abgewichen. Thatsächlich hat auch diese vermeintliche Umkehrung des Gedankens keine weiteren Folgen nach sich gezogen, sondern Prof. Tönnies klagt ja vielmehr, dass ich den Gedanken von Marx in zu schroffem Sinne verstanden habe.

Was nun den Vorwurf der Unterlassung eines wichtigen Citates betrifft, so war mir die von Prof. Tönnies empfohlene Anmerkung 89 des vierten Abschnittes des „Kapitals" durchaus nicht unbekannt. Denn sie ist S. 45 um eines in ihr enthaltenen Satzes willen genau citirt. Der von Prof. Tönnies hervorgehobene Teil der Anmerkung blieb bei Seite, weil er nichts enthält, was nicht

in den von mir verwandten Originalstücken schon gesagt wäre. Der wesentliche Satz ist der folgende: „Die Technologie enthüllt das aktive Verhalten des Menschen zur Natur, den unmittelbaren Produktionsprocess seines Lebens, damit auch seiner gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der ihm entquellenden geistigen Vorstellungen.“ Es wird hier einfach für das, was sonst „Produktionsweise des materiellen Lebens“ oder „Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwickelungsstufe der materiellen Produktivkräfte entsprechen“ heisst, die Technologie gesetzt, nicht ein neuer Begriff statt eines andern, sondern nur ein neues Wort für den alten Begriff. Was ist denn die Technologie einer Epoche anders als die jeweilige „Entwickelungsstufe der materiellen Produktivkräfte“? Da die obigen Worte durchaus keinen neuen Gedanken enthalten, so ist auch das unmöglich, was Prof. Tönnies von ihnen rühmt, nämlich dass „sie alle falschen Anwendungen zu Boden schlagen“. Denn sie bringen durchaus kein neues Moment zur Beurtheilung der fundamentalen Frage des Verhältnisses der ökonomischen Veränderungsreihe zur intellektuellen. Was Prof. Tönnies vermutlich ein neues Moment scheint, ist der Gemeinplatz Vico's, dass wir die Menschengeschichte gemacht und die Naturgeschichte nicht gemacht haben. Aber gerade dieser sehr triviale Ausdruck zwar nicht der ganzen, aber der halben historischen Wahrheit wird ja von Marx fortwährend missachtet; den oben angeführten Marxischen Sätzen geht folgender voraus: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein.“ Dies ist der Anfang seines historischen Glaubensbekenntnisses, und überall widersprechen seine eigenen Behauptungen dem Vicoschen Gemeinplatz so sehr, dass dieser nichts weiter als eine zufällige Reminiscenz bedeutet. Soeben sahen wir, wie Prof. Tönnies im Gegensatze zu meiner Paraphrase darauf dringt, dass bei Marx das Sein, d. h. das passive, nicht aktive Leben, das Bewusstsein bestimmt. In dieser Passivität kann doch von einem aktiven „Machen der Geschichte“ keine Rede sein. Wird von Marx nicht im Allgemeinen und im Einzelnen ausdrücklich behauptet, dass die Bewusstseinsformen eben Formen, Einkleidungen ökonomischer In-

halte sind, die somit als blosse Kleider keine tragende Kraft haben, sondern getragen werden, denen niemals eine selbständige Potenz zugeschrieben wird, die nichts weiter sind als die nichtigen, „ideologischen“ Schattenbilder der wirtschaftlichen Processe? — Aber freilich, Prof. Tönnies ist so freundlich, aus Marx das Richtige herauslesen zu wollen. Dass ihm dazu jedes Recht fehlt, dass er es vielmehr hineinliest, will ich nun bei Gelegenheit des dritten Einwurfes, den Prof. Tönnies macht, beweisen.

Die Gesammtheit der Produktionsverhältnisse (darin sind enthalten Produktionskräfte und Eigentumsverhältnisse, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, also Technologie und Rechtsverhältnisse, die letzteren aber schon eine Folge der ersteren) diese Gesammtheit also ist — in dem oben citirten Gleichnis — die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewusstseinsformen entsprechen. Wenn es Marx blos auf den ersten Teil seiner Worte ankam, auf „die Basis“, worauf sich ein juristischer und politischer Ueberbau erhebt, so ist dies nichts weiter als eine ungeheure Trivialität, für welche die Welt wahrlich nicht auf Marx zu warten brauchte. Freilich Prof. Tönnies will sich mit dieser Trivialität begnügen. Er sagt: „Und doch ist es sonnenklar, dass nur gemeint war: das Haus bedarf eines Fundamentes, das Fundament bedarf keines Hauses.“ Aber eine solche Trivialität wollte Marx nicht aussprechen. Darum muss sein Satz mehr enthalten, als die Selbstverständlichkeit, dass die niedern Lebensgebiete die niederen und die höheren die höheren sind, nämlich eine Ansicht von ihrem inneren Verhältnis, das ausser dem äusseren der verschiedenen Höhe noch zwischen ihnen obwaltet. Seine Ansicht ist nun faktisch die, dass die ökonomischen Verhältnisse alles unmittelbar verursachen, was in dem socialen Vorstellungsleben erscheint, dass dieses nichts enthält, was nicht ein unmittelbares Abbild, eine Form, eine Einkleidung einer ökonomischen Thatsache sei. Am klarsten ist dies ausgesprochen in den auf die oben angeführte statische Formel folgenden Sätzen, die zu seiner socialen Dynamik gehören: „Mit der Veränderung der ökonomischen Grundlage wälzt sich der ganze ungeheure Ueberbau langsamer oder rascher um.

In der Betrachtung solcher Umwälzungen muss man stets unterscheiden zwischen den materiellen, naturwissenschaftlich treu zu constatierenden Umwälzungen in den ökonomischen Produktionsbedingungen, und den juristischen, politischen, religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz ideologischen Formen, worin sich die Menschen dieses Conflictes bewusst werden und ihn ausfechten." Also das gesellschaftliche Bewusstsein reagiert gewissermassen automatisch treu auf jede ökonomische Veränderung mit einer ideellen, von Wechselwirkung ist keine Rede. Um dieses Verhalten in dem von Marx benutzten Gleichnis auszudrücken und diesem Gleichnis dadurch überhaupt einen über die banalste Redensart hinausgehenden Wert zu geben, habe ich es dahin fortgesetzt, dass „die höheren" Lebensgebiete, die bei Marx Ueberbau genannt werden, wie höhere Stockwerke den Grundriss des Erdgeschosses wiederholen, des Erdgeschosses — musste ich sagen — nicht der Basis, wie ich unten nachweisen werde. Damit habe ich nicht im Geringsten Marx' Gedanken entstellt, — diesen Vorwurf muss ich entschieden zurückweisen, — sondern nur das, wodurch er überhaupt ein Gedanke war, deutlich hervorgehoben. Dass dabei das Bild einer grossstädtischen Mietkaserne mit schablonenmässiger Zimmereinteilung herauskommt, ist nicht meine Schuld, sondern die Schuld von Marx, vielleicht auch der grossstädtischen Umgebung, in der er sein „Kapital" geschrieben hat.

Dass nun wirklich von Wechselwirkung bei Marx nicht die Rede ist, sondern in der ganzen Schroffheit die Allmacht der Wirtschaft gelehrt wird, von der all unser sociales Gedankenleben nur gewissermassen ein unselbständiges Echo sei, ergibt sich ausser aus den soeben angeführten zusammenfassenden Sätzen noch aus dreierlei Gründen: 1) aus den unzweideutigen Worten von Marx selbst, mit denen er durch Beispiele seine Thesen erläutert; 2) aus der Entstehungsgeschichte seiner Ansichten, über die er selbst, ehe er sie ausspricht, berichtet; 3) aus dem Sinne, in dem seine Schüler seine Theorie aufgefasst haben.

Wenn wir zunächst Marx selbst hören, so ist es schon charakteristisch, dass Prof. Tönnies für seine Auffassung keine Belegstellen aus Marx, nicht einmal aus seinem geistigen Zwillings-

bruder Engels beizubringen vermag. Eine genauere Betrachtung der „Illustrationen“, die Marx gibt, hätte ihm seinen Irrtum als solchen erwiesen.

Viele Fälle weiss Marx aus der Geschichte anzuführen, in denen wirtschaftliche Ursachen die Politik bestimmen, keinen einzigen aber, wo die Politik ihrer eigenen inneren Causalität folgt, keinen auch, wo sie die Wirtschaft nach politischen Zwecken bestimmt. Wo ihm doch eine Thatsache aufstösst, die eine ökonomische Veränderung aus politischen Ursachen bedeutet, geht er darüber hinweg, ohne den Sachverhalt anzuerkennen. Wenn der französische Absolutismus unter Ludwig XIV. die Naturalsteuer in Geldsteuern verwandelt und dadurch die Lage der Bauern verschlechtert, so ist dies offenbar eine Wirkung der damaligen merkantilistischen Geldliebe des Staates, der politischen Macht, für Marx aber nur ein Beweis der Allmacht der Oekonomie. Diese Allmacht tritt aber noch mehr hervor in seiner Ableitung des religiösen Glaubens aus ökonomischen Kategorien. Urwüchsige Völker erzeugen nur zu unmittelbarem Gebrauche, Gebrauchswerte sind concret, darum sind auch ihre Götter concret und mannigfach; erst später entsteht Handel, die Werte werden Waaren, nehmen diese einheitliche, abstrakte Form an, auch die Gottheit wird einheitlich und so abstrakt, wie der Gott des Christentums (Kapital I, S. 48/49). Hier ist die Abhängigkeit des Denkprocesses vom wirtschaftlichen ohne jede Einschränkung ausgesprochen, aber auch ohne Berechtigung. Denn es ist offenbar, der Monotheismus des Christentums ist bei den Griechen und bei den Römern vorbereitet durch den Monotheismus der alle Volksschichten durchdringenden stoischen Philosophen, die hierin wieder nur die Gedankenreihen des Plato und des Aristoteles fortsetzen und bis in ihre letzten Consequenzen ausbilden. Diesem selbständigen Verlauf der Gedankenbildung, der sich durch Logik und Tradition vollzieht, völlig immanent und von der Umgebung unabhängig ist, macht Marx zum alleinigen Ergebnis eines Teils der jeweiligen Umgebung, der wirtschaftlichen Lage. Wäre dies richtig, so hätten die Inder nie zum Buddhismus gelangen können. Denn wirtschaftlich sind sie seit den Tagen des Manu stabil ge-

blieben bis in unser Jahrhundert, wie überhaupt die hinterasiatischen Gesellschaften die Naturalwirtschaft nie verlassen und darum Jahrtausende lang keine wirtschaftlichen Umwälzungen erlitten haben. Trotz dieser wirtschaftlichen Stabilität aber haben die Inder das Auftreten der Sankhya-Lehre, dann des Buddhismus erlebt, der sich zum Brahmanismus nicht anders verhält, als das Christentum zur griechischen, römischen und jüdischen Gesetzesreligion, ferner eine grosse Ausbreitung der neuen Lehre, und die Umwälzung des Brahmanismus selbst, der sich durch das Yoga-System dem neuen Glauben annäherte. Es war eben die Folgerichtigkeit des religiösen Denkens, welche notwendigerweise — gleichviel unter welchen äusseren politischen oder ökonomischen Umständen — notwendig von der Religion der Werke, der Büssungen, der Ceremonien, vom Brahmanismus zur Religion der Gesinnung, zum Buddhismus führen musste. Aber dieses selbständige Wachstum religiöser Gedanken, so natürlich und notwendig, wie das Wachstum etwa der Mathematik, existirt für Marx nicht. Noch weniger natürlich ist bei Marx jemals die Rede von dem Einwirken der von der Religion geschaffenen zweiten, transcendenten Welt auf die diesseitige Welt, von der bestimmenden Gewalt, die jene zweite Welt auf die Produktion, besonders aber auf die Verwendung der wirtschaftlichen Güter ausübt.

Wäre bei Marx nur eine Spur von Selbständigkeit der Politik, des Rechts oder der Ideologieen angenommen, oder gar von der Wechselwirkung zwischen diesen Gebieten und der Wirtschaft, so würde sich auch bei Engels, der, wie er selbst bekennt, alle seine Ideen Marx verdankt, eine solche Spur wiederfinden. Aber nichts dergleichen hat Engels je gesagt. Der wirtschaftliche Mechanismus ist bei ihm so allmächtig, wie etwa bei Augustin und Calvin der Wille Gottes und die daraus folgende unabänderliche Prädestination. Kein Lebensgebiet hat nach Engels neben der Oekonomie eine selbständige Triebkraft. Die absolute Fürstengewalt, die sich am Ende des Mittelalters erhob, hatte sicher ihre ideologische Ursache in der Abnahme der religiösen Gewalt des Papsttums und der Kirche, die beide in Frankreich dem Könige, in Deutschland und Italien den grossen Grundherren nicht mehr mit der gleichen

Autorität wie früher entgegentreten konnten. Nach Engels ist die fürstliche Allgewalt einfach eine Wirkung der neu erfundenen Feuerwaffen. Er bedenkt nicht, dass der Zweck, wozu diese Waffen benutzt werden, nur durch Ideen gegeben werden kann und durch das Vorbild des altrömischen Cäsarentums, dessen imperium der Kaiser und in gewissem Grade — mit Einmischung deutschen patriarchalischen Heerkönigtums — die Könige der übrigen Nationen fortsetzten, das bald im Staatsrecht ebenso erneuert wurde, wie im Privatrecht das römische jus civile. Wenn K. Lamprecht sagt, Grundherrlichkeit und Vogtei seien die Quellen der landesherrlichen Gewalt[6]), so ist die Grundherrlichkeit ein teils ökonomisches, teils — wegen der staatlichen Hoheitsrechte der Grundherren — politisches Verhältnis, die Vogtei aber ein rein politisches, die Vertretung der Reichsgewalt im Grundbesitz des Reiches oder gegenüber solchen, die frei waren, aber des Reiches Schutz nachsuchten. — Und so fehlt überhaupt Marx und Engels jedes Verständnis dafür, dass sociale Lebensformen, sobald sie Ideen geworden sind, sich von ihrem zeitlichen und örtlichen Mutterboden loslösen, durch Vererbung und geographische Verbreitung ein selbständiges Leben führen und Gebiete, die von ihrer Entstehung zeitlich und räumlich weit getrennt sind, kraft ihres Eigenlebens befruchten können. Die germanischen Völker treten in die Geschichte mit genau denselben socialen Formen, die die gräco-italischen Völker an der Schwelle ihrer Geschichte zeigen, nämlich in der Geschlechterverfassung mit einem patriarchalischen Königtum an ihrer Spitze. Beiderseits tritt eine Epoche der „Gesetzgebung" ein, die die communistische Gentilverfassung in eine Verfassung der durch Privateigentum gesonderten Stände umbildete. Trotzdem bietet die mittelalterliche Gesellschaft nicht denselben Anblick, wie die des klassischen Altertums und sie geht nicht den gleichen Gang, und zwar aus folgender Ursache: Der Aufzug des socialen Gewebes, die äussere Gestalt ist dieselbe im beginnenden Mittelalter, wie im Beginn der klassischen Republiken, aber der Einschlag ist verschieden. Im beginnenden Mittelalter bedeutet

[6]) Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter, Leipzig 1886, Bd. I, S. 1257/58.

der Mensch mehr, als bei Solon oder in den 12 Tafeln, er hat trotz aller Barbarei der germanischen Gesetze einen höheren Wert, den er während der römischen Kaiserzeit auf römischem Boden unter Mithilfe des Christentums erworben hat, der auf germanischen Boden verpflanzt worden ist. Nach Solon und nach den 12 Tafeln kann das Kind ausgesetzt, verkauft, getötet, der Sklave getötet werden, nach den germanischen Gesetzen ist der Verkauf von Kindern nur im äussersten Schuld- oder Notfalle gestattet, Aussetzung wird durch die Kirche fast ganz abgeschafft, Tötung durch den Vater wird schon von den leges barbarorum wie jeder andere Mord behandelt [7]. In diesen Gesetzen wird das Leben des Knechts noch dem des Freien nachgesetzt, im eigentlichen Mittelalter aber das Leben des Knechts und erst recht des Hörigen gleich dem des Freien geschützt [8]. Dieser verschiedenartige Einschlag aber muss im Mittelalter ein anderes geschichtliches Gewebe ergeben als im Altertum, und zwar eben kraft der selbständigen Fernwirkung der Ideen, die einen Boden betreten können, der ihnen fremd ist, um ihn durch Mitteilung ihres Gehaltes in einen Meliorationszustand überzuführen.

Bei Marx hingegen gibt es schlechterdings keinen Anteil der Ideen an der Geschichte, sondern nur eine wirtschaftliche Bewegung, getrieben durch Erfindung wirtschaftlicher Werkzeuge (die Technologie) und wirtschaftliches Begehren (Klassenkampf). Die krasse Blindheit dieses Standpunktes erklärt sich aus seinem Ursprunge, aus dem Gegensatze, aus dem er entstanden ist, und aus den Ansichten derer, die Marx für seine Meinungen das erste Material lieferten. Wie Engels [9] bezeugt, waren er und Marx beide Anhänger Hegels, den Engels noch im Jahre 1888 einen „olympischen Zeus auf seinem Gebiete“ nennt. „Das Wesen des Christentums“ von L. Feuerbach, 1841 erschienen, bewirkte einen Umschwung. Beide waren nunmehr mit Feuerbach überzeugt, dass nicht die Idee in ihrem Gange den Menschen schafft, sondern der

[7] Vergl. W. Platz, das Verbrechen der Aussetzung. Stuttgart 1876, S. 26 ff.

[8] L. v. Bar, Geschichte des deutschen Strafrechts. Berlin 1882, S. 95.

[9] Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1888, S. 12 ff.

Mensch die Ideen, d. h. besonders die religiösen. Ganz im Sinne Feuerbach's sagte Marx 1844 (vergl. S. 41 meiner Schrift): „Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen.“ Hier ist in der Religionsphilosophie der Gegensatz gegen Hegel schon bis zur Verleugnung eines Teiles der Wirklichkeit gediehen. Denn wenn auch die Religionen menschlichen Ursprunges sind, so ist doch ihre Rückwirkung auf den Menschen, ihr Anteil an seiner Bildung eine Thatsache. Während aber bis 1844 Marx und Engels sich nur mit dem Ursprunge der religiösen Ideen beschäftigt hatten, ging Marx nun zu einer andern, der Religion im Hegelschen System ebenbürtigen concreten Idee, zum Staate, zum politischen Leben über, auch zu einer Kritik der damit eng verbundenen Rechtsphilosophie. Wie aus Marx eigner Erzählung hervorgeht (Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorwort, S. IV), hatte er vorher die französischen Socialisten und Kommunisten studirt. Es war ganz natürlich, dass sich ihm, wie für die Religion der sinnliche, empirische Mensch, so für den Staat die sinnlich gegebene Gemeinschaft, die Hegel bürgerliche Gesellschaft genannt hatte, als Basis darstellen musste. Dazu kam, dass eben diese bürgerliche Gesellschaft bei den französischen Socialisten die Trägerin jeder Entwickelung ist. Insbesondere sind bei Saint-Simon die in ihr waltenden Kräfte und Gegensätze die Factoren der Geschichte. Am Anfange der französischen Geschichte gibt es nach Saint-Simon 2 Klassen: Franken, die Herren, Gallier, die Unterjochten. Durch die Kreuzzüge entsteht Luxus, das Verlangen nach Produkten des Handwerks und der Kunstfertigkeit, auch Geldbedürfnis auf Seiten des Adels, darum grössere Wichtigkeit der Gallier, der arbeitenden Klasse, und häufige Gelegenheit, sich Freiheiten zu erkaufen[10]). Diese „capacité industrielle“ kämpft nun gegen die Herrschaft der kriegerischen Klasse, des Adels, gleichzeitig eine capacité scientifique gegen die Herrschaft der geistlichen Macht, der Kirche[11]). Die capacité industrielle hat, nachdem unter

---

10) Vergl. Saint-Simon, Catéchisme des Industriels (Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, Paris 1875 vol. 37) pag. 17 ff.

11) L'Organisateur (Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin vol. 20) pag. 96/97 und passim.

Louis XIV. noch eine neue mächtige Klasse, die der Banquiers, entstanden war, schliesslich das parlamentarische System erreicht, das sehr unvollkommen ist, das die zwischen den Adel und die „Industriels“ eingeschobene Klasse, die Bourgeoisie[12]), missbrauchen will, um sich an Stelle des Adels zu setzen und die Herrschaft anzumassen, das aber doch schliesslich zur friedlichen Erreichung des „neuen Systems“ führen wird[13]), des Systems, in dem die Industriellen regieren werden, und diejenigen, die nicht arbeiten, nicht mehr die Früchte der Arbeit anderer geniessen werden[14]).

Es finden sich überhaupt bei Saint-Simon schon fast alle wesentlichen Elemente der Marx'schen Geschichtsansicht. Die bisherige Darstellung der Geschichte ist ihm unwissenschaftlich, die ganze französische Geschichte scheint ihm als der Kampf einer aufstrebenden Klasse gegen den herrschenden kriegerischen Adel. Und zwar ist diese Klasse mächtig geworden durch Aenderung des wirtschaftlichen Bedarfs und der ihm entsprechenden Arbeit. Also erscheint bei Saint-Simon schon der Klassenkampf als treibende Kraft und eine neue Klasse wird erzeugt durch neue Gegenstände der Produktion. Auch erwartet er von der Wissenschaft eine fortschreitende Vervollkommnung der Mittel auf die Natur zu wirken, also wie wir sagen würden, der Technologie, und er sieht darin den ganzen Inhalt der Zukunft. Dem entspricht bei Marx die Herrschaft der „Produktivkräfte“. Und manchen Satz, den man

---

[12]) Die „Bourgeoisie“ wird Catéchisme des Industriels pag. 129 (vergl. auch pag. 11) definirt als: les legistes, qui ne sont pas nobles, les militaires, qui sont roturiers, les propriétaires, qui ne sont pas industriels (zu den letzteren gehören nach pag. 38 auch die Grundbesitzer, die weder Adlige noch Bauern sind). Dieser terminus technicus findet sich als solcher also nicht erst bei Louis Blanc, wie G. Adler meint (die Grundlagen der Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft, Tübingen 1887, S. 221), sondern schon viel früher; freilich sein Gegensatz sind die industriels, d. h. Arbeiter und Unternehmer, die selbst noch arbeiten, nicht blosse Rentiers sind, nicht das „Prolétariat“, das meines Wissens zuerst bei Ad. Blanqui und seinen Anhängern um 1838 (vergl. L. von Stein, Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich, II, S. 386) der stehende Gegensatz der „Bourgeoisie“ wird, während die „prolétaires“ = Besitzlose viel älterem Sprachgebrauche angehören.

[13]) L'Organisateur pag. 107.

[14]) Catéchisme des Industriels pag. 203.

bei Saint-Simon liest, findet man in Sohnesgestalt bei Marx wieder. So heisst es bei Saint-Simon (L'Organisateur S. 118 Anm.): „Cette marche (de la civilisation) est hors de notre dépendance". Dieser Satz, bei Saint-Simon noch des Breiteren ausgeführt, kehrt bei Marx in jener schon citirten Vorrede (S. V) wieder: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte notwendige von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein." Bei Saint-Simon a. a. O. S. 126: „Wenn den meisten Menschen die Macht wünschenswert ist, sobald sie sie erreichen können, so ist sie dies nicht als Zweck, sondern als Mittel. Sie ist es weniger aus Liebe zur Herrschaft, als weil sie es für ihre Faulheit und Unfähigkeit bequem finden, die andern arbeiten zu lassen." Bei Marx kehrt dies in verschiedenen Formen wieder, z. B. Kapital I (3. Aufl.), S. 777: „Die Gewalt selbst ist eine ökonomische Potenz." Saint-Simon a. a. O. S. 106: „Ein System kann nur erlöschen in demselben Masse, als ein anderes bereits existirt, fertig ausgebildet und bereit, es zu ersetzen." Bei Marx (Zur Kritik der politischen Oekonomie, Vorrede S. VI): „Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue, höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schooss der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind." A. a. O. S. 97/98 spricht Saint-Simon sogar von dem Einflusse des Fortschritts der mechanischen Künste auf die Reformation Luther's, sucht also schon die höchsten „Ideologieen" in den ökonomischen Process hineinzuziehen. Und a. a. O. S. 179 charakterisirt Saint-Simon auch schon seine rein descriptive Methode, die Marx im Gegensatz zum utopischen Socialismus öfter für die seinige erklärt, mit folgenden Worten: „Man schafft nicht ein System socialer Organisation, man bemerkt die neue Verkettung der Ideen und der Interessen, die sich gebildet hat und zeigt sie auf. Das ist Alles. Ein sociales System ist eine Thatsache, oder es ist nichts."

Die Betrachtungsweise Saint-Simons war in der That neu und scharfsinnig. Wie jede neu entdeckte Wahrheit musste sie die Tendenz entfalten, weit über ihre Grenzen hinaus gelten zu wollen,

sie ging ausserdem in derselben Richtung, wie der durch Feuerbach hervorgerufene Gegensatz gegen Hegel, denn sie ging auch von den naturwissenschaftlich, „positiv“ zu beobachtenden Thatsachen der Gesellschaft aus, sie musste bei Marx die Alleinherrschaft gewinnen, zumal er als früherer Anhänger Hegel's ein System nicht anders als aus einem Princip abgeleitet denken konnte. Aus einem einseitigen Idealisten muss notwendiger Weise ein einseitiger Materialist werden; Vereinigung verschiedener Seiten der Wirklichkeit im System wird als Vereinigung verschiedener Systeme aufgefasst und, wie bei Marx so oft, verächtlich Eklekticismus genannt. Aus der extremen Uebertreibung eines Princips fiel er in die extreme Uebertreibung des entgegengesetzten. Wie Hegel's Philosophie von den realen Bedingungen der Ideen nichts weiss, so weiss Marx nichts von den idealen Bedingungen der Wirklichkeit.

Wenn er etwas davon wüsste, wenn jene Wechselwirkung, die Prof. Tönnies in seine Ansichten hineinlegt, irgend wo zu finden wäre, so müsste sie auch bei seinen Anhängern und Schülern zu spüren sein. Es kommt aber keine Spur davon bei ihnen vor. Im Gegenteil. Die alleinige Existenz des wirtschaftlichen Getriebes wird in Sätzen ausgedrückt, die Marx' Ausdrucksweise noch überbieten. In einer der jüngsten Schriften des „wissenschaftlichen“ Marxismus heisst es[15]): „Unser ganzes Denken, unser ganzes Abstraktionsvermögen selbst ist nur eine Funktion des kapitalistischen Milieus.“ Welche Illusion, welche Vermessenheit, wenn die Denker bisher etwa glaubten, sich über ihre Umgebung erheben zu können, indem sie durch Ueberschauen der Vergangenheit und Vergleiche mit der Gegenwart vom Wirklichen zum Möglichen, vom Zufälligen zu dem Notwendigen aufzusteigen versuchten! Sie bleiben befangen „im kapitalistischen Milieu“, sind dessen Funktion, ihr Denken ist nicht freier, als das eines Kindes, das auch nur in der Gegenwart, im Augenblick lebt, ohne eine Vergangenheit oder eine Zukunft zu kennen.

Nur an einer einzigen Stelle dämmert Engels eine Ahnung von einer der verschiedenen eigentümlichen Seiten des Ideenlebens

[15]) H. Lux, Etienne Cabet und der ikarische Communismus, Stuttgart 1894, S. 149.

auf, indem er sagt (Ludwig Feuerbach etc. S. 66): „auf allen ideologischen Gebieten ist die Tradition eine grosse konservative Macht". Diese Erkenntnis hat keine weiteren Folgen. Die übrigen Seiten des Gedankenlebens, die ihm innewohnende Fruchtbarkeit an Konsequenzen, sein Uebergreifen von dem einen Lebensgebiet in die benachbarten anderen, — dies alles wird von ihm nie und nirgends beachtet. Die Ursache ist einfach der Mangel an philosophischer Besinnung, die ihn auch (Feuerbach S. 18) Kant's Lehre vom Ding an sich ungeheuer einfach widerlegen lässt, nämlich durch das Experiment, das wir doch aussinnen und das immer das erwartete Ergebnis hat. Daher herrscht auch bei den Schriftstellern, die sich rühmen, auf den Spuren von Marx und Engels zu wandeln, eine unverhohlene Geringschätzung der Ideen und der Ideologien, besonders der „religiösen Nebelbildungen", wie Marx sagt (Kapital I (3. Aufl.), S. 375, Anm. 89). K. Kautsky[16]) meint: „Die Reformation, die Empörung gegen das Papsttum, war im Wesentlichen ein Kampf zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, nicht ein Kampf um blosse Mönchsdogmen oder vage Schlagworte, etwa ein Kampf zwischen „Autorität" und „Individualismus" (letzteres Beispiele von vagen Schlagworten)." Deshalb sagt er in der „Neuen Zeit", der Zeitschrift des „wissenschaftlichen Socialismus", d. h. Marxismus[17]), über die Stimmung der Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts, nachdem er ihre Leiden geschildert hat: „Unter dem Einfluss dieser Situation wuchs das Bedürfnis nach Tröstung und Betäubung, nach Religion und Alkohol." Dass diese Zusammenstellung nicht ohne Absicht und nicht ohne Bedeutung ist, geht hervor aus der soeben erscheinenden Geschichte des Socialismus, in deren erstem Hefte K. Kautsky eine Entstehungsgeschichte des Christentums gibt und dieses sehr einfach aus dem Wunderglauben der Enthusiasten und aus der „katzenjämmerlichen Stimmung" jener Zeit erklärt. Dass im Christentum ein gut Teil hellenischer Philosophie enthalten ist, übergeht er; denn das wäre ja ein Nachwirken von Ideen[18]). Bei der Treue, mit der Marx'

---

[16]) Thomas More und seine Utopie, Stuttgart 1888, S. 66.

[17]) Jahrgang 9, Bd. II, S. 48.

[18]) In seiner Ausdrucksweise erreicht K. Kautsky allerdings noch nicht

Anhänger seiner Lehre folgen, wäre alles dies unmöglich, wenn jene Lehre von der Wechselwirkung, die Prof. Tönnies bei Marx annimmt, existirte.

Ich nehme also nicht „unbedachterweise" an, wie Prof. Tönnies meint, dass Marx die Wechselwirkung habe leugnen wollen, sondern ich habe sie bei ihm gesucht, aber nirgends gefunden. Und beinahe scheint es, als sei auch Prof. Tönnies in seiner Auffassung der Marx'schen Theorie nicht ganz eins mit sich, da er am Ende seines Aufsatzes sich selbst auf den Standpunkt der Einseitigkeit begibt und ihn in zwei verschiedenen Fassungen ausspricht, deren erste allerdings in einem ihr widersprechenden Zusammenhange steht und möglicher Weise von mir, aber wohl auch von jedem Leser falsch verstanden worden ist.

Wenn wir uns an Prof. Tönnies' Worte halten, so ist der erste Versuch, die Einseitigkeit festzuhalten, gemacht in den Worten (S. 508): „Hier (bei der Wechselwirkung zwischen Güterproduktion und socialem, politischem und geistigem Leben) ist nicht die thatsächliche Wechselwirkung der Organe und Funktionen gemeint, sondern die begriffliche Identität und Coexistenz objektiver und subjektiver Phänomene." Mit diesen Worten begibt sich Prof. Tönnies auf den Standpunkt der Einseitigkeit zurück, indem er, um ihn zu stützen, den psychophysischen Parallelismus heranzieht. — Aber dieser Parallelismus würde uns auf eine Frage führen, die hier gar nicht in Betracht kommt. Denn es handelt sich hier schlechterdings nicht darum, wie Gedanken biologisch im Einzelnen, und in vielen Einzelnen, in der Gesellschaft, entstehen, sondern, wie sie, wenn sie entstanden sind, wirken; ob sie blos die subjektiven Correlate der ökonomischen Umgebung sind, oder ob sie von dieser unabhängig eine neue, der bisherigen gewissermassen entgegengesetzte, von ihr specifisch verschiedene Reihe von Ereignissen ein-

sein Vorbild, Marx, wenn man folgende Stelle aus einem von F. Engels veröffentlichten Briefe (Neue Zeit, 9. Jahrgang, Bd. I, S. 574/5) vergleicht: „Jeder muss seine religiösen . . . . [Bedürfnisse] verrichten können, ohne dass die Polizei ihre Nase hineinsteckt." Die Bearbeitung von Engels, der, wie er sagt, in die eckigen Klammern einen „milderen Ausdruck" gesetzt hat, ist hier noch sehr durchsichtig — und lässt das ursprüngliche stärkere Synonymum von „Bedürfnisse" noch sehr deutlich erkennen.

zuleiten vermögen; etwa so, wie das bewusste, apperceptive, darum methodische und logische Denken des Menschen fortwährend dem unwillkürlichen, associativen, auch bei den Tieren vorhandenen Denken entgegenwirkt, fortwährend Reihen erzeugt, die die Gedanken in anderer Richtung als der natürlichen fortsetzen, und wie aus dem Gegensatz des Denkens ein Gegensatz des Handelns folgt, wie bei dem Tiere der Instinkt des Lebens mit dem Zwange mechanischer Notwendigkeit herrscht, beim Menschen aber diesem Zwange das methodische Denken entgegenwirkt, ihn sogar vernichtet und zum Selbstmorde führt. Die Frage ist, vom Einzelnen auf die Gesellschaft übertragen, dieselbe. Ist das Denken der Gesellschaft nur ein Ausfluss der ökonomischen Umgebung nach derselben mechanischen Notwendigkeit, der das associative Gedankenspiel folgt, oder sind die Ideen der Gesellschaft selbständige, den ökonomischen Instinkten teils entgegenwirkende, teils sie leitende Kräfte, — fähig dieselben eventuell so zu vernichten, wie der bewusst denkende Wille des Einzelnen das Leben vernichtet? — Die sociologische Frage ist unabhängig von der psychophysischen. Man kann psychologischer Materialist sein und doch den Ideen grosse Gewalt zuschreiben, wie etwa Feuerbach gethan hat; man kann umgekehrt psychologischer Spiritualist sein und doch den Ideen der Geschichte wenig Kraft zutrauen, freilich dann mit einer gewissen Inkonsequenz, weshalb wohl auch kein Spiritualist es gethan hat. — Wenn also Prof. Tönnies in den oben citirten Worten den psychophysischen Parallelismus gemeint hat, so hat er eine Frage angerührt, die hier ganz bei Seite bleiben muss. Wenn er aber meint, dass die subjektiv sittliche, also ideologische Konstitution des Menschen fortwährend auf seine Arbeit, also seine Wirtschaft, wirkt, so ist dies richtig, ein Beispiel der vielen Wege von innen nach aussen, die Prof. Tönnies wohl sieht, Marx aber, bloss die Wege von aussen nach innen betrachtend, nicht gesehen hat.

Eine weitere Rückkehr zur Einseitigkeit ist es, wenn Prof. Tönnies Marx' Ansichten zu unbestimmteren, früher schon aufgestellten Thesen abschwächen will. Wenn Prof. Tönnies meint, schon die alte, meines Wissens von Fr. List nicht herrührende, aber am besten begründete Einteilung der Geschichte in die Aufeinan-

derfolge von Jäger-, Nomaden- und Ackerbauvölkern sei ein Gedanke derselben Tendenz, wie die Marxischen, so ist das nicht richtig. Denn jene Einteilung berücksichtigt auch nur die Wirtschaft, wie Marx, aber sie folgert aus der Wirtschaft nicht die Unendlichkeit des Uebrigen, wie Marx es thut. Ebensowenig hat Marx Schiller's Sentenz von Hunger und Liebe, die das Getriebe erhalten, wiederholen wollen. Dass er eine solche Trivialität sagen wollte, kann ich ihm schlechterdings nicht zutrauen. Denn er führt seine oben citirten Thesen an als „das allgemeine Resultat, das sich mir ergab (aus der Erforschung der politischen Oekonomie), und einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden diente“. — Da erwartet man doch mehr als Wiederholung alter Gemeinplätze, wie thatsächlich auch seine Thesen mehr besagen.

Es handelt sich hier immer nur um die richtige Darstellung der Marxischen Ansichten. In der Discussion darüber hat Prof. Tönnies auch gelegentlich eigene Gedanken eingeschoben, wie folgende: „Alle politischen und wissenschaftlichen Ideen bedürfen notwendigerweise der realen Grundlage, aber diese bedarf nicht notwendigerweise des Ueberbaues irgend welcher Ideen.“ Diesen Satz möchte ich als historische Wahrheit nicht gelten lassen. Denn der Mensch hat auf jeder Stufe, auch im primitivsten, rohesten Zustande ein unwillkürliches Ideenleben, sogar der Buschmann hat seinen Geisterglauben; und auf jeder Stufe wirkt dieses Ideenleben. Der Buschmann muss für die Nahrung der Geister der Toten sorgen. — Aber diese Erörterung ist ausserhalb meines gegenwärtigen Themas.

Bis hierher hat es sich eigentlich immer nur um die Wiedergabe oder Referirung der Marxischen Ideen gehandelt. Was die Kritik desselben betrifft, so erhebt Prof. Tönnies nur zwei Einwände: 1) dass ich in den von mir angeführten und zu Grunde gelegten Thesen einen Widerspruch übersehen habe; 2) dass ich dem Gedanken von Marx mit einiger Hingebung hätte nachgehen sollen .... anstatt ihn mit mehr Ungestüm als Tiefe zu bestreiten.

Zu 1). Die Sätze von Marx, um die es sich handelt, sind die oben S. 316 angeführten. Prof. Tönnies findet nun, es sei in

jenen Sätzen zuerst eine Dreiteilung der socialen Phänomene enthalten: ökonomische Struktur — juristischer und politischer Ueberbau — gesellschaftliche Bewusstseinsformen, dann folge eine Zweiteilung derselben Phänomene: Produktionsweise des materiellen Lebens = gesellschaftliches Sein; socialer, politischer, geistiger Lebensprocess = gesellschaftliches Bewusstsein. Ich glaube, die meisten Leser werden fühlen, dass ein Unterschied im Gedanken nicht vorliegt. Auch in der ersten Fassung sind die „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen“ in eine Linie gerückt mit dem juristischen und politischen Ueberbau, nicht davon als etwa eine zweite Klasse von Wesenheiten getrennt. Eine Rangordnung unter den Phänomenen ist in der ersten Fassung ebensowenig enthalten als in der zweiten und bei Marx auch sonst nie angedeutet. Alle „Abhängigen“ der Oekonomie sind ihm gleich wert oder unwert. Aber auch die Zahl der Klassen der Phänomene ist die gleiche. In der zweiten Fassung wird nur, was in den „gesellschaftlichen Bewusstseinsformen“ zusammengefasst war, in „socialen und geistigen Lebensprocess“ auseinander genommen, während der „politische Lebensprocess“ dem „politischen Ueberbau“ der ersten Fassung entspricht und auch den „juristischen“ Ueberbau noch einschliesst. Was ich also hier übersehen haben soll, ist völlig unerheblich, ohne die geringste Bedeutung.

Aber ein andrer Widerspruch scheinbar nicht blos sprachlicher, sondern inhaltlicher Natur ist in jener Seite V der Vorrede enthalten: nämlich in Bezug auf die Bedeutung des Rechts. Am Anfang, in der Beschreibung der socialen Statik, spricht Marx von einem juristischen Ueberbau über den Produktionsverhältnissen als der materiellen Basis. Zwei Sätze weiter aber sind die Eigentumsverhältnisse, also das Recht, nur der „juristische Ausdruck“ eben derselben Produktionsverhältnisse, die oben die Basis waren. Zuerst also eine Zweiheit von Phänomenen, dann eine Einheit. Das eine Mal Basis und Ueberbau, das andre Mal nur die Basis, blos doppelt ausgedrückt, einmal ökonomisch, das andre Mal juristisch. Aber ich glaube, auch hier ist der Widerspruch nur ein scheinbarer. Und zwar meint Marx auch in der zweiten Fassung eine Zweiheit socialer Funktionen, er will nicht Wirtschaft

und Recht schlechthin identificiren. Denn bald darauf, wo er dasselbe Verhältnis zum dritten Male erwähnt, unterscheidet er die Umwälzung der Produktionsbedingungen „von den juristischen, politischen, religiösen .... Formen“, lässt also das Recht wieder dieselbe Rolle spielen, wie die Politik, folglich, wie diese, als Ueberbau gelten. In der Darstellung der Eigentumsverhältnisse als blossen juristischen Ausdruckes der Produktionsverhältnisse liegt nur die Anerkennung, die Prof. Tönnies nicht finden will, dass eben der Ueberbau den Grundriss der Basis wiederholt, dass diese Basis, die ja auch „ökonomische Struktur“ heisst, nicht strukturlos, nicht formlos ist, sondern bestimmte Verhältnisse zeigt, die sich oben wiederholen. In Wirklichkeit ist nun die Basis eines Hauses nicht so eingeteilt, sondern eher formlos. Ich war daher sehr wohl zu dem berechtigt, was Prof. Tönnies tadelt, nämlich, statt „Basis“ „Erdgeschoss“ zu setzen, da dieses allerdings Formen, „Einteilung“, hat, und auf diese Weise das Gleichnis von Marx in seinem Sinne zu verbessern. Ich wollte dies hier nachtragen zu dem obigen Beweise, dass ich durch meine Behandlung jener Bilder den Gedanken nicht aufgehoben, sondern erfüllt habe.

Zu 2). Gegen den zweiten Einwand von Prof. Tönnies, — der sich übrigens nur auf meine inductive Beweisführung bezieht, die S. 137 meiner Schrift gegebene deductive Folgerung ausser Acht lässt — muss ich mit aller Bestimmtheit erwidern, dass ich nur so weit verpflichtet bin, „mit einiger Hingebung“ einem Gedanken „nachzugehen“, als ich ihn für richtig halte, als er nicht den Thatsachen widerspricht; soweit freilich nicht mit einiger, sondern mit voller Hingebung. Wenn Prof. Tönnies meine Kritik ungestüm findet, so ist dies, selbst wenn es richtig wäre, gleichgültig. Denn es kommt nicht auf die Tonart an, sondern auf den Text. An diesem bemängelt er nun, dass meine Einwendungen nicht tief genug sind, wenn auch alle richtig, doch „einige etwas leicht und oberflächlich gefasst“ seien. Dies ist ja möglich, ich bedaure nur, dass Prof. Tönnies nicht wenigstens eine der Oberflächlichkeiten genannt hat. Die Verkettung socialer Thätigkeiten ist ein sehr verwickeltes Gewebe, und es kann leicht geschehen, dass man unter

der Oberfläche sich fortsetzende Fäden übersieht. Es wäre dann vielleicht eine Verständigung möglich gewesen.

In summa: was meine Darstellung der vielberufenen „materialistischen Geschichtsphilosophie" betrifft, deren Name sehr schlecht gewählt ist, die besser die ökonomische heissen sollte, so muss ich auf das Entschiedenste die ihr zu Grunde liegende Auffassung festhalten. Wir haben hier eben eine der pendelartigen Schwankungen vor uns, die auch auf anderen Gebieten das menschliche Denken erleidet. Früher wurde die Oberströmung der menschlichen Geschichte, die in den hohen Regionen des Geistes dahinzieht, allein beachtet, die Unterströmung, die mit der Erde Fühlung hält und halten muss, wurde nicht gesehen, schien zur Bewegung und Temperatur des ganzen Meeres nichts beizutragen. Da brach sie einmal mit Macht aus der Tiefe hervor, — in der französischen Revolution — und wurde von dem tiefsinnigen Saint-Simon in ihrer Ausdehnung und Macht erkannt. Seine Nachfolger, unter ihnen Marx, von dem neuen Anblicke ganz eingenommen, vergassen wieder die Oberströmung, als ob sie gar nichts für das Leben des Ganzen ausmache. Es soll nicht verkannt werden, dass die historische Tiefseeforschung, durch den Wechsel des Gesichtspunktes begünstigt, manche gute Ergebnisse gefördert hat. Aber darum dürfen wir nicht vergessen, dass der Ocean der Geschichte ein Ganzes ist, dass auch von oben nach unten fortwährend Kräfte eindringen, die untere Welt zu gestalten. — Ohne alle Metapher — der verdünnteste, überall und alltäglich wiederholte Niederschlag der materialistischen Geschichtsphilosophie, der von Wechselwirkung nichts weiss, lautet: „Der Mensch ist das Produkt der wirtschaftlichen Verhältnisse". Darüber vergisst der Zeitungsschreiber die andere Hälfte der Wahrheit: „die wirtschaftlichen Verhältnisse sind das Produkt der Menschen." Die Philosophie aber darf diese zweite Hälfte nicht vergessen.

XI.

Gedächtniss-theoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum.

Von

Dr. **Bergemann**-Jena.

1.

Es ist mehrfach von den verschiedensten Forschern darauf hingewiesen worden, dass an der Schwelle der abendländischen Philosophie der Blick nicht so sehr auf den Gegensatz der seelischen und körperlichen Erscheinungen als vielmehr nach aussen gerichtet ist: man sucht Beschaffenheit und Grund der erscheinenden Natur zu erforschen. Drei grosse Probleme nehmen die Aufmerksamkeit der ältesten Philosophen, jener Denker, die halb und halb noch Dichter sind, in Anspruch, das Problem des Weltstoffes, der Weltordnung und des Weltprocesses, der Genesis der Dinge. Hinter der Betrachtung des Makrokosmus muss die des Mikrokosmus in ihm, des Menschen, zurückstehen: er ist ein lebendes Wesen unter vielen anderen und wird als solches in die Vorstellung eines allgemeinen Lebens der Welt aufgehoben. Eine solche Auffassung steht dem biologischen Gesichtspunkte offenbar näher als dem psychologischen, ohne dass aber das Problem des Lebens so tief gefasst würde, wie dies heutzutage der Fall ist.

Gab es nun aber auch anfänglich nur eine einzige Wissenschaft, trat die Differenzierung der Wissenschaften auch erst sehr langsam und sehr allmählich ein, kann daher erst weit später von einer wissenschaftlichen Psychologie gesprochen werden, so konnten doch jene alten Naturphilosophen psychologische Probleme nicht gänzlich

übersehen: solche und ihre Erörterung wurden ihnen vielmehr geradezu nahegelegt durch die populäre Anschauungsweise, durch die im Volksbewusstsein vorhandenen Grundansichten. Der primitive Dualismus hatte zu tiefe Wurzeln gefasst, um so schnell durch die Theorien einiger speculativer Köpfe ausgerottet werden zu können: für das allgemeine Bewusstsein war der Mensch ein zwiespältiges Wesen, bestehend aus Seele und Leib. Zu dieser Auffassung drängte schon der Vergleich des toten mit dem lebendigen Körper. Die verschiedenen eigentümlichen Aeusserungsweisen der Seele waren ebenso viele Probleme, deren Lösung man von dem Scharfsinne der grossen Denker, der Philosophen erwartete. Daher beginnt die Geschichte der Psychologie mit der Geschichte der Philosphie überhaupt.

Das Vorstellungsleben besonders zog die Aufmerksamkeit auf sich, eine Menge von Fragen drängte sich hier auf, dieselben erheischten Beantwortung. Zahlreiche Rätsel harrten der Lösung. So veranlasste auch das Gedächtniss (und nicht minder sein Gegenteil) schon frühzeitig psychologische Deutungs- und Erklärungsversuche.

Parmenides aus Elea, nach Aristoteles (Metaphys. I, 5) und Platon (Sophistes) der Schüler des Xenophanes, und nach Mitteilungen des letztgenannten Philosophen (vgl. die Dialoge „Theaitet“ und „Parmenides“) noch mit dem jungen Sokrates Bekanntschaft schliessend, verehrt als der „Grosse“ und der „Erhabene“, erklärte die Erscheinungen der Natur aus der Mischung zweier Gegensätze, des Kalten und Warmen. Je nach den Mischungsverhältnissen dieser beiden sind die Dinge mehr oder weniger vollkommen: je mehr „Warmes“ desto mehr Sein, Leben, Bewusstsein. Wie Wahrnehmen und Denken, so beruhen auch Erinnerung und Vergessen auf der Art der Mischung der genannten beiden Qualitäten: eine Vorstellung hat zur Ursache ein ganz bestimmtes Mischungsverhältniss; mit der Auflösung desselben, mit der „Entmischung“ verschwindet auch jene, wird sie eben vergessen [1]).

[1]) Vgl. hierzu und zu dem Folgenden auch Siebeck „Geschichte der Psychologie“ I, 1. Gotha, 1880. S. 150/151.

Das Problem des Vergessens berührt auch Diogenes aus Apollonia, zur Schule der jonischen Physiologen gehörig und noch gegenüber der Lehre vom νοῦς des Anaxagoras (500—428 v. Chr. G.) an der Vorstellung der beseelten Luft festhaltend. Die Ursache des Vergessens sieht er, zufolge seiner Ansicht von dem Verhältniss der Luft zum Denken, in der Hemmung einer gleichmässigen Verteilung der Luft durch den ganzen Körper: bestätigt scheint ihm diese Auffassung zu werden durch die Thatsache, dass man bei der gelingenden Besinnung auf etwas Vergessenes erleichtert aufzuatmen pflegt. — Ueber solche naive Lösungen des Problems der Erinnerung und des Vergessens kam man lange Zeit hindurch nicht hinaus. Erst Platon und dann vor allem Aristoteles gingen der Sache tiefer auf den Grund. Das war möglich gemacht worden durch die Wirksamkeit der Sophisten, welche zum ersten Male nachdrücklich das Interesse dem Studium wie der gesellschaftlichen so auch der geistigen Thatsachen zuwandten. Jetzt erst entstand die Frage nach der Möglichkeit der Welterkenntniss, die man bisher einfach vorausgesetzt hatte. Auf dem Standpunkte der bisherigen Philosophie muss aber eine solche Möglichkeit geleugnet werden: das erkannt und in klaren Worten immer und immer wieder ausgesprochen zu haben, ist das grosse Verdienst der Sophistik. An Stelle des Weltproblems trat nunmehr das Erkenntnissproblem, und damit war die unumgängliche Notwendigkeit psychologischer Forschung dargethan. Sokrates wandte seine Aufmerksamkeit vornehmlich der begehrenden und wollenden Seele zu; Platon, des edlen Sokrates grosser Schüler (427—347 v. Chr. G.) stellt wie sein Lehrer die psychologische Forschung vor allem in den Dienst der Ethik: „ψυχῆς οὖν ἀνθρώπῳ κτῆμα οὐκ ἔστιν εὐφυέστερον εἰς τὸ φυγεῖν μὲν τὸ κακόν, ἰχνεῦσαι δὲ καὶ ἑλεῖν τὸ πάντων ἄριστον“ [2]); auch seine scheinbar rein theoretischen Erwägungen sind aus einer bestimmten ethischen Grundansicht herausgewachsen, dienen dem praktischen Interesse. Hier kommt es ja nur auf seine Anschauungen hinsichtlich des Gedächtnisses an: auch von ihnen gilt das soeben Gesagte, wie aus dem Folgenden erhellen wird. —

[2]) Gesetze V, 728 D.

Auseinanderzuhalten sind bei Platon die Begriffe ἀνάμνησις und μνήμη. Was er unter jener versteht, geht am deutlichsten hervor aus seinen „Bemerkungen im Phaidon“, wo es (73 B ff.) heisst: ἐάν τίς τι[πρότερον] ἢ ἰδὼν ἢ ἀκούσας ἤ τινα ἄλλην αἴσθησιν λαβὼν μὴ μόνον ἐκεῖνο γνῷ, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐννοήσῃ, οὗ μὴ ἡ αὐτὴ ἐπιστήμη ἀλλ' ἄλλη, ἆρ' οὐχὶ τοῦτο δικαίως ἐλέγομεν ὅτι ἀνεμνήσθη, οὗ τὴν ἔννοιαν ἔλαβεν“; und: „οὐκοῦν οἶσθα, ὅτι οἱ ἐρασταί, ὅταν ἴδωσι λύραν ἢ ἱμάτιον ἢ ἄλλο τι, οἷς τὰ παιδικὰ αὐτῶν εἴωθε χρῆσθαι, πάσχουσι τοῦτο. ἔγνωσάν τε τὴν λύραν καὶ ἐν τῇ διανοίᾳ ἔλαβον τὸ εἶδος τοῦ παιδός, οὗ ἦν ἡ λύρα; τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις“ etc. etc. Der Sinn dieser Stelle ist offenbar in der uns geläufigen psychologischen Terminologie folgender: die ἀνάμνησις, die Rückerinnerung beruht entweder auf Verflechtungs- oder auf Aehnlichkeitsassociation. Bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes erinnern wir uns also der qualitativ gleichartigen, d. h. der ähnlichen oder gleichen, oder aber wir reproducieren die gleichzeitig bei früherer Wahrnehmung mit ihm gewonnenen Vorstellungen. — Ist für Platon die ἀνάμνησις ein activer Vorgang, so versteht er unter μνήμη, wie aus „Philebus“ 34 B hervorgeht, das passive Beharren der durch sinnliche Wahrnehmung erlangten Vorstellungen, also das, was wir gewöhnlich als Gedächtniss bezeichnen. Wenn man erwägt, dass Platon der Ansicht ist (im „Philebus“), dass die ἀνάμνησις statt hat, „wenn die Seele eines früher Empfundenen sich ohne Mitwirkung des Körpers wieder bewusst wird oder überhaupt etwas, was sie einmal gewusst oder angestellt hat, sich aus sich selbst wieder vergegenwärtigt“, so wird man nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass ihm die μνήμη — und das wäre eine Anticipation der gegenwärtigen Anschauung — ihrem Wesen nach ein Psycho-Physisches ist. — Ueber die ἀνάμνησις spricht sich der Philosoph auch noch im „Phaidon“ 75 A ff. und im „Theaitet“ an verschiedenen Stellen (z. B. 162 E ff.) aus[3]). Darnach ist die ἀνάμνησις das Fragment eines Wissens, das die Seele in dem Zustande körperloser Präexistenz gehabt hat[4]). Die mathematische

[3]) Vgl. auch „Menon“ 80 ff.

[4]) Ueber die Präexistenz der Seele vgl. Phaidon 76 C: „ἦσαν ἄρα αἱ

Erkenntniss, so zeigt er am Beispiele des pythagoreischen Lehrsatzes, werde nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung herausgeschält; denn die reinen mathematischen Verhältnisse seien ja gar nicht in der körperlichen Wirklichkeit vorhanden. Sondern die sinnliche Wahrnehmung ist nur die causa occasionalis, dass die Seele sich an die in ihr schon vorher vorhandene, also rein rational geltende Erkenntniss erinnert. Der populären Auffassung, für die freilich nicht die philosophischen Gründe, die Platon anführt als Beweis der Richtigkeit seiner Annahme (Phaidon 75 A ff.), zugänglich sein konnten, musste eine derartige Erklärung dennoch ganz einleuchtend erscheinen — infolge einer Erfahrung, welche wir wohl alle zu machen Gelegenheit haben: hin und wieder erscheinen uns Situationen, in denen wir uns während unseres Lebens je befunden zu haben nicht erinnern können, doch als ganz vertraute, als schon einmal erlebte. Und zudem bot diese Deutung der ἀνάμνησις als eines Nachhalles aus der Zeit einer höheren und vollkommneren Existenz eine vortreffliche ethische Handhabe dar: die Seele, die ihre Vollkommenheit durch Verbindung mit dem Leibe eingebüsst, hat die Aufgabe, das Verlorene wiederzugewinnen, die Leiblichkeit mit ihren Schranken zu überwinden[5]). —

Hinsichtlich der μνήμη erhalten wir noch weiteren Aufschluss und gleichzeitig die Bestätigung der Richtigkeit des oben Gesagten aus dem „Theaitet". Unter μνήμη versteht hier Platon die Fähigkeit der an den Körper gebundenen Seele, Eindrücke der sinnlichen Wahrnehmung festzuhalten. Er vergleicht sie mit einer wächsernen Masse, die in dem einen grösser in dem anderen kleiner, bald härter, bald weicher, bald die Mitte haltend, entweder rein oder schmutzig sei (Theaitet 191 C ff.). Damit ist die individuelle Verschiedenheit des Gedächtnisses bei den verschiedenen Menschen, wenn auch nicht erschöpfend so doch andeutungs-

---

ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι εν ἀνθρώπου εἴδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον." —

[5]) Besonders klar tritt dieser Gedanke bekanntlich im Neuplatonismus auf: die Verbindung der Seele mit dem Leibe ist Schuld, Sünde; jene muss getilgt, diese muss gebüsst werden durch Askese. —

weise und in einer von Platon gern angewandten bildlichen, dichterischen Form, charakterisiert. Auf der Ungleichheit der Anlage in dieser Hinsicht beruht es, dass die einen gelehrig und gedächtnissstark, die anderen wohl gelehrig aber vergesslich, noch andere wenig gelehrig aber von gutem Gedächtniss, endlich wieder andere weder gelehrig noch gedächtnissstark sind. Denn die oben angegebenen Eigenschaften des Gedächtnisses lassen ja die mannigfachsten Combinationen zu, z. B. folgende (vgl. Theaitet 194 C): „ὅταν μὲν ὁ κηρός του ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὠργασμένος ᾖ, τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων, ἐνσημαινόμενα εἰς τοῦτο τὸ τῆς ψυχῆς κέαρ, ὃ ἔφη Ὅμηρος αἰνιττόμενος τὴν τοῦ κηροῦ ὁμοιότητα, τότε μὲν καὶ τούτοις καθαρὰ τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα καὶ ἱκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνιά τε γίγνεται καὶ εἰσὶν οἱ τοιοῦτοι πρῶτον μὲν εὐμαθεῖς, ἔπειτα μνήμονες εἶτα, οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα ἀλλὰ δοξάζουσιν ἀληθῆ [6])“. — Dass auch diese Erörterungen Platons, die wir soeben kennen gelernt haben, so rein theoretisch sie zu sein scheinen, unter dem praktischen Gesichtspunkte stehen, ist leicht erweislich. Leichtigkeit der Auffassung, Treue, grosser Umfang und Stärke des Gedächtnisses, alles Eigenschaften, wegen welcher man den sie Besitzenden „Weise“ nennt (vgl. Theaitet 194 D), hängen nach Platon ab von der Art der Verbindung der Seele mit dem Leibe: je enger diese Verbindung ist, je mehr die Seele von ihrer Vollkommenheit dadurch eingebüsst hat, desto geringwertiger ist die μνήμη, sie gleicht dann dem schmutzigen, unreinen Wachse, in welchem die Eindrücke des Siegelringes auch weit schlechter sind als im reinen Wachse. Für den, der nach der „Tugend“ der Weisheit strebt, und das sollte doch jeder, erwächst daraus die Pflicht der Seelenläuterung. —

Aus dem, was Platon über die μνήμη zum Unterschiede von der ἀνάμνησις oder im Gegensatze zu ihr sagt, geht hervor, dass es bei jener sich vorzugsweise um das eigentlich psychologische Problem, bei dieser vielmehr um ein metaphysisches handelt. Jedoch muss eingeräumt werden, dass bei Platon der Begriff der

6) Vgl. ferner über das „harte“, „weiche“ etc. Gedächtniss Theaitet 194 E, 195 A.

ἀνάμνησις schwankend ist, indem er, wie aus dem zuerst angeführten Beispiele ersichtlich ist, denselben doch wohl auch rein psychologisch verstanden wissen will. Eine ganz reinliche Trennung der μνήμη von der ἀνάμνησις als des psychologischen von dem metaphysischen Problem ist daher nicht möglich; im grossen und ganzen jedoch kann man dieselbe wohl aufrecht erhalten. —

So haben wir also bei Platon die Ansätze zu einer Theorie des Gedächtnisses: es galt, dieselben geschickt zu benützen, von dem mythischen Beiwerk zu befreien und weiter zu führen. Platons Anhänger im engeren Sinne, d. h. die sogenannte ältere Akademie, haben zur Weiterbildung der Psychologie kaum etwas beigetragen; „eher könnte man sagen, dass seine Lehre unter ihren Händen in den Principien wie in deren besonderer Anwendung einer Verflachung und gemeinverständlichen Bearbeitung unterlag, bei der es hauptsächlich darauf ankam, den Tiefsinn des Meisters in fasslichen Formulierungen und übersichtlichen Einteilungen schulgerecht und dadurch auch dem Verständnisse der weniger Begabten zugänglich zu machen [7])". — Erst Aristoteles aus Stagira (384—322 v. Chr. G.), zwanzig Jahre lang (von 367—347) Schüler des Platon, unzweifelhaft der einflussreichste unter den griechischen Philosophen, der Begründer einer eigenen, der sogenannten peripatetischen Schule, trat wieder den psychologischen Problemen und ihrer Erforschung nahe, ja wurde der Begründer wie der wissenschaftlichen Logik, Ethik und Aesthetik, so auch der wissenschaftlichen Psychologie [8]). Der Mensch, der wie der Zweck der gesammten Natur, so auch die centrale Zusammenfassung der verschiedenen Entwickelungsstufen, in welchen das Naturleben sich darstellt, ist, besteht ihm freilich aus Seele und Leib. Doch ist

---

[7]) Vergl. Siebeck a. a. O. S. 260.

[8]) Eine grosse Sammlung von Büchern und reiche Hilfsmittel für naturwissenschaftliche Forschung ermöglichten auch ihm und der von ihm geleiteten Genossenschaft, die beschreibend-vergleichenden Wissenschaften der Natur zu begründen. Mit grosser Ausführlichkeit studierte er namentlich Tierformen und Tierleben und kannte aus der Tierseelenkunde zum Teil wichtigere Thatsachen, als dergleichen in späteren Jahrhunderten, oft sogar von namhaften Philosophen, aufgestellt worden sind. (Vgl. Carus, Vergleichende Psychologie. Wien, 1866. S. 19.)

Aristoteles ebenso weit entfernt von dem primitiven und populären Dualismus wie von demjenigen Platons, der eine höhere intelligible und eine niedere sinnliche Welt einander gegenüberstellt, der den Menschen seinem Leibe nach zu dieser, seiner Seele nach zu jener rechnet, und für welchen alles Stoffliche, Materielle als μὴ ὄν — d. h. als nicht sein Sollendes gilt. Denn wie ihm, Aristoteles, der Stoff überhaupt als δυνάμει ὄν gilt, so auch der Leib, indem ihm die Seele die Entelechie des Leibes, d. h. die sich in den Bewegungen und Veränderungen des organischen Körpers verwirklichende Form ist. „Die Seele ist die zweckthätige Ursache der leiblichen Gestaltung und Bewegung: selbst unkörperlich, ist sie doch nur als die den Körper bewegende und regierende Kraft wirklich[9]).“ Indem dann aber weiterhin nach Aristoteles das Seelenleben sich gleichsam in Schichten, „von denen jede wieder die Materie für die höhere darstellt“, aufbaut, indem die Seele des Menschen in die vegetative, animale und vernünftige Seele zerfällt, die letzte wieder in den νοῦς παθητικός und den νοῦς ποιητικός, welcher erst reine Aktualität ist und zur Seele sich verhält wie Gott zur Natur, kommt doch der Dualismus, der für die ältesten Philosophen noch gar nicht Problem gewesen war, den Platon philosophisch zu begründen versucht hatte, ohne jedoch immer ganz consequent zu sein, und den Aristoteles überwinden wollte, wieder zum Durchbruch — hier auf psychologischem Gebiete wie dies auch der Fall ist hinsichtlich seiner Kosmologie. Näher auf die aristotelische Psychologie im allgemeinen einzugehen, habe ich keine Veranlassung: dieselbe ist niedergelegt in der Schrift „περὶ ψυχῆς“[10]), welche des Interessanten viel bietet. Ich gehe jetzt an die Darlegung der Ansichten des Aristoteles über das Gedächtniss, welche sich in einer der kleineren Abhandlungen finden, die sich an die Schrift über die Seele anschliessen[11]).

Aus dem Acte der Wahrnehmung ergiebt sich nach Aristoteles

---

[9]) Vergl. Windelband, Geschichte der Philosophie. Freiburg i. B. 1892. S. 116.

[10]) Vergl. auch Siebeck a. a. O. I, 2. Gotha, 1884. S. 13 ff.

[11]) Vgl. Aristotelis opera omnia, graece et latine. III. Paris 1854. S. 494 ff.: „περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως.“

als dauernder Besitz der Seele ein Erinnerungsbild (μνημόνευμα) des wahrgenommenen Gegenstandes als der Niederschlag gleichsam einer anschaulichen Vorstellung (φαντασία), welche, physiologisch betrachtet, „ein Reiz, der seine von der Wahrnehmung übrig gebliebene Bewegung fortwährend weiterzuleiten strebt, ist". Träger dieser innerorganischen Bewegung ist das Blut, bezw. der mit ihm verbundene warme Hauch (πνεῦμα). Pflanzt sich die Bewegung bis zum Herzen fort[12]), so wird die φαντασία zum φάντασμα, welches sich vom eigentlichen Erinnerungsbilde (μνημόνευμα), dessen mechanisches Correlat ebenfalls im Herzen zu suchen ist[13]), nur dadurch unterscheidet, dass wir bei diesem den Act der früheren wirklichen Wahrnehmung noch mit dazu vorstellen, unter Zuhilfenahme der Zeitvorstellung.

Nach der psychologischen Terminologie der Gegenwart entsprechen die φαντασίαι den Wahrnehmungs-, die μνημονεύματα den Erinnerungs-Vorstellungen und zwar im engeren Sinne, sofern wir uns ihrer als früher schon im Bewusstsein vorhanden gewesener bewusst sind, die φαντάσματα endlich der grossen Zahl derjenigen Vorstellungen, Erinnerungsvorstellungen im weiteren Sinne, bei denen wir gar nicht daran denken, dass das, was wir im Bewusstsein haben, erinnert, also bereits einmal Bewusstseins-Inhalt gewesen ist: sie bilden die Grundlage der Phantasie-Vorstellungen. Die als solche bewusste und zwar willkürliche Erinnerung bezeichnet Aristoteles ferner als ἀνάμνησις, die als solche bewusste, aber unwillkürliche Erinnerung als μνήμη. Der Begriff der μνήμη tritt aber bei Aristoteles noch in einem allgemeineren als dem angegebenen Sinne auf, indem er, wie Platon, darunter das Gedächtniss überhaupt als (psycho-physisches) Beharrungs-Vermögen versteht, das die conditio sine qua non sowohl der als solcher bewussten willkürlichen

---

[12]) Durch diese Annahme verdrängte Aristoteles die bessere Einsicht, mit der bereits Alkmaion, Diogenes von Apollonia, Demokrit und Platon die Bedeutung des Gehirns erkannt hatten, und zwar auf Jahrhunderte hinaus. —

[13]) Die φαντασία ist also, einmal in das Centralorgan, ins Herz, fortgeleitet, die Ursache eines doppelten Niederschlages daselbst, des φάντασμα und des μνημόνευμα. So ergiebt sich das Schema:

φαντασία

φάντασμα μνημόνευμα.

als auch der als solcher bewussten unwillkürlichen Erinnerungsvorstellungen ist; er sagt: „ἔστιν μὲν οὖν ἡ μνήμη (οὔτ' αἴσθησις, οὔθ' ὑπόληψις, ἀλλὰ τούτων τινὸς) ἕξις, ἢ πάθος.“ — So ergiebt sich also das Schema:

μνήμη =
die in der psycho-physischen Veranlagung gebotene Möglichkeit bewusster Erinnerung

μνήμη =	ἀνάμνησις =
die Fähigkeit unwillkürlicher bewusster Erinnerung	die Fähigkeit willkürlicher bewusster Erinnerung.

Ueber die μνήμη (im weiteren Sinne) bemerkt Aristoteles, dass dasjenige πάθος, dessen ἕξις sie ist, in einer Art ζωγράφημα bestehe, welches durch die αἴσθησις in der Seele, nämlich der ψυχὴ αἰσθητική, und dem sie beherbergenden Teile des Leibes, entstehe. Er sagt: „ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πῶς ποτε τοῦ μὲν πάθους παρόντος, τοῦ δὲ πράγματος ἀπόντος, μνημονεύεται τὸ μὴ παρόν. δῆλον γὰρ ὅτι δεῖ νοῆσαι τοιοῦτοι τὸ γινόμενον διὰ τῆς αἰσθήσεως ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν, οἷον ζωγράφημά τι τὸ πάθος, οὗ φαμεν τὴν ἕξιν μνήμην εἶναι· ἡ γὰρ γινομένη κίνησις ἐνσημαίνεται οἷον τύπον τινὰ τοῦ αἰσθήματος, καθάπερ οἱ σφραγιζόμενοι τοῖς δακτυλίοις.“ Daher fehle auch die μνήμη im Affekt sowohl wie im frühesten Kindesalter, weil man sich da in zu starker Bewegung befinde: „διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὖσιν οὐ γίνεται μνήμη, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγῖδος;“ aus dem umgekehrten Grunde im hohen Alter: „τοῖς δὲ διὰ τὸ ψήχεσθαι καθάπερ τὰ παλαιὰ τῶν οἰκοδομημάτων, καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίνεται ὁ τύπος.“ Beide Hemmungsgründe zusammenfassend schliesst Aristoteles: „διόπερ οἵ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονες εἰσίν·“ Wollte man aus dem allen jedoch den Schluss, der freilich nahe genug gelegt ist, ziehen, dass der Philosoph der Ansicht sei, die Fortdauer des äusseren Eindruckes in den Sinnesorganen beruhe auf einem wirklichen materiellen Abbilde der Objekte oder auf einer die Substanz der Organe betreffenden qualitativen Veränderung, so wäre das ein Irrtum. Vielmehr ist, worauf auch Zeller und Freudenthal hinweisen, diese Fortdauer von einer in den Or-

ganen sich forterhaltenden Bewegung zu verstehen. Dies erhellt aus dem Zusatze zu obiger Zusammenfassung: „ῥέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὔξησιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν“, und besonders aus einer Bemerkung am Ende des zweiten Kapitels seiner Abhandlung über das Gedächtniss, worin Aristoteles die nämliche Erscheinung (der Gedächtnisslosigkeit) ausdrücklich bei Greisen wie bei Kindern von der κίνησις herleitet, welche bei diesen von der raschen Zunahme, bei jenen von der raschen Abnahme des Leibes herrühre. Er sagt: „οἱ δὲ πάμπαν νέοι καὶ λίαν γέροντες ἀμνήμονες διὰ τὴν κίνησιν· οἱ μὲν γὰρ ἐν φθίσει, οἱ δ' ἐν αὐξήσει πολλῇ εἰσιν.“ —

Was nun weiter die μνήμη im engeren Sinne und die ἀνάμνησις anlangt, so ist Aristoteles der Ansicht, dass der unwillkürlichen Erinnerung auch die Tiere fähig seien[14]), der willkürlichen jedoch nur die Menschen. Da aber bewusste Erinnerung nur möglich sei, wo die Zeitvorstellung vorhanden, indem man sich ja dabei bewusst sein müsse, dass man diese Vorstellung schon früher gehabt habe, schränkt Aristoteles die bezüglich der Tiere geäusserte Meinung dahin ein, dass nur diejenigen unter ihnen Gedächtniss besässen, welche der Vorstellung des zeitlichen Wechsels fähig sein: „διὸ μετά χρόνου πᾶσα μνήμη, ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύειν, καὶ τούτῳ ᾧ αισθάνεται“. Den physiologischen Vorgang bei der unwillkürlichen bewussten Erinnerung denkt sich unser Philosoph folgendermassen. Dieselbe wird hervorgerufen entweder durch einen äusseren oder durch einen inneren Anstoss. Im ersteren Falle gelangt die durch den Reiz verursachte Bewegung ins Herz und löst dort die betr. Erinnerungsvorstellung aus. Im anderen Falle kann es sich um eine Erregung der Sinnesorgane und eine Fortleitung derselben zum Centralorgan nicht handeln: welcher Art nun aber der hierbei in Betracht kommende Vorgang sei, darüber hat sich der Philosoph nicht näher ausgesprochen. Jedoch scheint seine Meinung hinsichtlich des Zustandekommens wenigstens mancher derartiger Erinnerungsvorstellungen dahin zu gehen, dass ein äusserer Reiz nur scheinbar fehle: derselbe werde nur von anderen stärkeren in den

---

[14]) Daher träumen auch manche Tiere; vgl. Aristoteles a. a. O. S. 514.

Hintergrund gedrängt, so dass er also nicht bemerkt werde; aber zum Centralorgan fortgeleitet, wirkt er dann eben in der angegebenen Weise. Bei diesen Erinnerungs-Vorstellungen komme es daher oft vor, dass man sie, anfänglich wenigstens, als Phantasmen betrachte — bis man eben auch des sinnlichen Reizes sich bewusst wird. Die physiologische Erklärung dieser verspäteten Reiz-Bewusstheit ist nach Aristoteles darin zu suchen, dass in dem Blute, welches nach dem Zurückströmen der Hauptmasse zum Herzen zurückgeblieben ist, die in ihm enthaltenen, zuerst latenten, sensitiven Bewegungen frei werden, weil durch die Verminderung der Blutmasse diejenigen Bewegungen, von denen sie bisher zurückgehalten wurden, abgeschwächt sind. —

Noch interessanter sind des Philosophen Ansichten über die ἀνάμνησις, deren nur, wie schon erwähnt, der Mensch fähig ist; denn dieselbe beruht auf Ueberlegung, Besinnung: „διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι οὐ μόνον κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζῴων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμιμνήσκεσθαι οὐδέν, ὡς εἰπεῖν, τῶν γνωριζομένων ζῴων, πλὴν ἄνθρωπος. αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι ἐστιν οἷον συλλογισμός τις· ὅτι γαρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται δ' ἀναμιμνησκόμενος, καὶ ἔστιν οἷον ζήτησίς τις. τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμός τίς ἐστιν." —

Die ἀνάμνησις ist also selbständige und vollständige Reproduction; ihre Bedingung ist die vorangegangene Association, deren Grund in dreierlei liegen kann: 1) in der Aehnlichkeit der Vorstellungen, 2) in einem Contrastverhältnisse und 3) in der Succession, der zeitlichen Aufeinanderfolge („ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς"); „denn die Bewegungen der Erinnerungsbilder im Blute sind teils identisch bezw. ähnlich, teils gleichzeitig (z. B. wenn die eine ein Teil der anderen ist) oder unmittelbar successiv". Die Reproduktion (ἀνάμνησις) erfolgt nun: „ἐπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἥδε γενέσθαι μετὰ τήνδε". Wenn dieser Zusammenhang ein „notwendiger" ist, so wird die erste „immer", wenn er nur ein „gewohnheitsmässiger" ist, so wird sie „in der Regel" durch die zweite hervorgerufen. — In genauerer Ausführung: Das „Besinnen", welches

bei der selbständigen und vollständigen Reproduktion unerlässlich ist, besteht nach Aristoteles darin, dass man die früheren Bewegungen der Reihe nach wiederholt, bis man die gesuchte findet. Vor allem ist es wichtig, dass man das Anfangsglied entdeckt; hat man dasselbe erst gefunden, was am ehesten geschieht, wenn man von einer gegenwärtigen Anschauung (ἀπὸ τοῦ νῦν) ausgehen kann, so ist es nicht mehr schwer, die ganze Reihe zu reproducieren, bis zu dem gewünschten Gliede: „denn die Bewegungen verhalten sich wie die Dinge, die ihre Veranlassung sind, und am besten erinnert man sich an das, was eine bestimmte Ordnung hat“. Von grosser Wichtigkeit sind deshalb auch bei der Wiedererinnerung die logischen Zusammenhänge, der Allgemeinbegriff und der Mittelbegriff: „ἔοικε δὴ καθόλου ἀρχὴ καὶ τὸ μέσον πάντων· εἰ γὰρ μὴ πρότερον, ὅταν ἐπὶ τοῦτο ἔλθῃ, μνησθήσεται, ἢ οὐκέτι, οὐδ' ἄλλοθεν, οἷον εἴ τις νοήσειεν ἐφ' ὧν ΑΒΓΔΕΖΗΘ· εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ Ε μέμνηται, ἐπὶ τοῦ ΗΘ[15]) ἐμνήσθη. ἐντεῦθεν γὰρ ἐπ' ἄμφω κινηθῆναι ἐνδέχεται, καὶ ἐπὶ τὸ Δ, καὶ ἐπὶ τὸ Ε. εἰ δὲ μὴ τούτων τι ἐπιζηταῖ, ἐπὶ τὸ Γ ἐλθὼν μνησθήσεται, εἰ τὸ Η ἢ τὸ Ζ[15]) ἐπιζητεῖ, εἰ δὸ μή, ἐπὶ τὸ Δ[15]), καὶ οὕτως ἀεί“ (a. a. O. S. 497). — Jedoch ist es nicht nötig, dass stets alle Elemente der Reihe reproduciert werden; ja, meistens gelangen nur diejenigen zur Reproduktion, welche häufiger wieder bewusst zu sein pflegen. Auch Aehnlichkeit oder blosser Zufall kann den Fortschritt von einem Element zu einem anderen mit Ueberspringung dazwischen liegender bedingen. Die letzteren Möglichkeiten namentlich führen dann oft zu Erinnerungstäuschungen, „indem man etwa statt des gesuchten Namens einen ähnlichen, aber falschen erfasst“[16]). Von diesen Erinnerungstäuschungen unterscheidet Aristoteles dann noch solche, welche darin bestehen, dass man sich wohl erinnert, aber „ohne

---

[15]) Ich acceptiere die Lesart Siebecks (a. a. O. II. S. 78); verstehe auch wie er die Ausdrücke καθόλου und μέσον im Sinne der Analytiken.

[16]) a. a. O. S. 498: „ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν τοῖς φύσει γίνεται καὶ παρὰ φύσιν καὶ ἀπὸ τύχης, ἔτι μᾶλλον ἐν τοῖς δι' ἔθος, οἷς ἡ φύσις γε μὴ ὁμοίως ὑπάρχει, ὥστε κινηθῆναι ἐνίοτε κἀκεῖ καὶ ἄλλως, ἄλλως τε καὶ ὅταν ἀφέλκῃ ἐκεῖθε αὐτόσε πῃ· διὰ τοῦτο καὶ ὅταν δέῃ ὄνομα μνημονεῦσαι, παρόμοιον μὲν, εἰς δ' ἐκεῖνο σολοικίζομεν.“ —

angeben zu können, wann man die wirkliche Wahrnehmung hatte"[17]). —

Es erübrigt jetzt nur noch mit einigen Worten auf die Darlegung der physiologischen Vorgänge einzugehen, welche bei der ἀνάμνησις stattfinden, soweit dies nicht schon, wenn auch nur andeutungsweise, geschehen ist. Unser Philosoph ist der Ansicht, dass die Seele das Vermögen besitze, „von sich aus durch Vermittelung des Herzens eine Bewegung nach den Sinnesorganen hin zu bewirken und dadurch die in denselben gebliebenen Residuen der früheren Bewegungen, (d. h. der äusseren Eindrücke) wieder aufzuregen". Dass wir es bei allen diesen Dingen mit psycho-physischen Vorgängen zu thun haben, folgert Aristoteles auch aus dem Umstand, dass sich beim vergeblichen Besinnen auf etwas ein „Gefühl der Belästigung" einstelle; ferner daraus, dass sich auch bisweilen Erinnerungsbilder ganz wider unseren Willen aufdrängen, indem der physiologische Vorgang nämlich weiter läuft, als er sollte, als nötig wäre und mit ihm auch die Reproduktion; das soll namentlich dann der Fall sein, wenn es um die empfindenden Organe herum „zu viel Feuchtigkeit" giebt: „μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχῃ ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον· οὐ γὰρ ῥᾳδίως παύεται κινηθεῖσα, ἕως ἂν ἐπέλθῃ τὸ ζητούμενον καὶ εὐθυπορήσῃ ἡ κίνησις" (a. a. O. S. 499). Aus physiologischen Gründen sollen auch die „Zwergartigen" und „diejenigen, deren obere Körperteile zu gross sind", nur geringe Erinnerungsfähigkeit besitzen: weil wegen zu grosser Belastung des dabei wichtigsten Organs die inneren Bewegungen nicht beharren können: „εἰσὶν οἱ τὰ ἄνω μείζω ἔχοντες καὶ οἱ νανώδεις ἀμνημονέστεροι διὰ τὸ πολὺ βάρος ἔχειν ἐπὶ τῷ αἰσθητικῷ καὶ μήτ' ἐξ ἀρχῆς τὰς κινήσεις δύνασθαι ἐμμένειν, ἀλλὰ διαλύεσθαι, μήτ' ἐν τῷ ἀναμιμνήσκεσθαι ῥᾳδίως εὐθυπορεῖν" (a. a. O. S. 499). —

Nach dem, was ich vorstehend ausgeführt habe, können wir uns nunmehr ein abschliessendes Urteil über den Wert der aristotelischen Gedächtnisstheorie bilden. — Dass wir bei Aristoteles einen

[17]) a. a. O. S. 498 Zeile 30 ff. Er meint, es geschehe dies dann, wenn die Begrenzung sich verloren hat, „welche die betr. Zeit durch andere angrenzende Vorgänge und Zeitteile besass". —

grossen Fortschritt über Platon hinausfinden, leuchtet ohne Weiteres ein: Platon streift nur das Gedächtniss-Problem, um Gewinn für die Ethik daraus zu ziehen; er gleitet mit geistreichen Bildern spielend darüber hinweg und wird sich der Bedeutsamkeit desselben gar nicht bewusst, sondern zieht das psychologische Problem teilweise ins metaphysische Gebiet hinüber, wo es in Dunst und Nebel sich verflüchtigt. Eine physiologische Untersuchung der betr. Vorgänge fehlt so gut wie ganz bei ihm. Aristoteles geht an die Untersuchung des Problems mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Schärfe; er erkennt es als ein rein psychologisches und behandelt es als solches, sich der für die empirische Psychologie angemessenen Methode, der analytischen, bedienend. Er geht auch den physiologischen Parallel-Vorgängen nach, in richtiger, wohl auch von Platon schon geahnter, aber nicht ausgebeuteter Erkenntniss des psycho-physischen Charakters des Gedächtnisses. Freilich, die physiologischen Deutungen des Philosophen erkennen wir als gänzlich verfehlte; aber rühmlich bleibt doch immer der Versuch. —

Und was seine psychischen Analysen betrifft, so können wir denselben unsere Bewunderung sicher nicht versagen. Mit welcher Präcision grenzt er die verschiedenen Vorgänge auf dem Gebiete der bewussten Erinnerung ab. Allerdings, das grosse Gebiet der unbewussten Erinnerung vernachlässigt Aristoteles so gut wie ganz; aber gerade die unbewussten Erinnerungen sind ja die Regel. Natürlich können auch diese bewusst werden, wenn wir sie nämlich zum Gegenstande unserer Reflexion machen, und insofern berücksichtigt sie auch Aristoteles: der Intellektualismus und Rationalismus steckte den alten Philosophen zu tief im Blute, um den Blick auch zuweilen auf die dunkle Sphäre des Bewusstseins-Transcendenten, das Unbewusste — ich meine hier damit natürlich nur das psychologisch Unbewusste — zu richten. Gerade auch die bereits von Aristoteles erkannte Thatsache der verspäteten Reiz-Bewusstheit — wenn unsere Aufmerksamkeit einseitig, etwa durch intensives Studium, in Anspruch genommen und daher sehr eng ist — lässt sich ja nur durch die Annahme eines unbewusst Erregten erklären. Ebenso verhält es sich bei dem von Aristoteles

berührten Reproduktions-Phänomen: dass wir nämlich nicht alle Elemente einer Reihe zu reproducieren brauchen, sondern nur diejenigen, welche häufiger wieder bewusst zu sein pflegen. Das ist das Allgemeine, immer und immer wieder im Besonderen wiederholte, daher schliesslich beständig unbewusst erregte; während das Einzelne, Besondere, auf das wir nur selten stossen, unbewusst unerregt bleibt — auch bei der Reproduktion: wir springen vom Allgemeinen zum Allgemeinen. —

Ja, das Bestreben, das Geistesleben zu mechanisieren, alle psychischen Regungen zu einem übersichtlichen Vorstellungs-Complex zusammenzuschliessen, der gelegentlich in wohlgeordneten Reihen sich aufwickelt, das Charakteristikum des Intellektualismus von heute wie von früher, lässt uns den Aristoteles in Parallele mit Herbart stellen, ihn geradezu als ältesten Vorläufer dieses Philosophen und seiner Schule betrachten, worauf auch Siebeck bereits hingewiesen hat in seiner Schrift „Quaestiones duae de phil. Graec.: Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant (Halle 1872). Allerdings, das Bestreben das Geistesleben zu mechanisieren und zu schematisieren, ist leicht erklärlich und hat auch manch Gutes im Gefolge, aber es führt meistens zu Formalismus und Oberflächlichkeit. Man ist nur zu oft geneigt, Gesetzmässigkeit da anzunehmen, wo irgend der Schein dafür spricht. So zählt Aristoteles unter den Associations- bezw. Reproduktions-Gesetzen — denn thatsächlich sind ja beide Arten identisch — die der Aehnlichkeit und des Contrastes auf: die Erfahrung bestätigt die Richtigkeit dieser keineswegs. Freilich können wohl ähnliche oder entgegengesetzte Vorstellungen einander hervorrufen, aber der Grund hierzu liegt nicht so sehr an dieser „Aehnlichkeit“ oder diesem „Gegensatze“, sondern vielmehr an dem besonderen Werte, den dieser oder jene für unser Leben, für unsere Beschäftigung etc. etc. hat. Die hochbedeutsame Rolle, die das Gefühl im Geistesleben spielt, ist eben bis in die neueste Zeit hinein fast gänzlich übersehen worden. Von den von Aristoteles aufgeführten Associations- und Reproduktions-Gesetzen bleibt somit nur das der Succession übrig, wozu man noch das der Simultaneität hinzufügen kann, wenn man nicht vorzieht,

dieses unter jenem schon mitzubegreifen, da ja die Auffassung eines simultanen Ganzen auch auf successivem Wege vor sich geht — wenigstens sofern es sich um genaue Bilder handelt. Dass Aristoteles das Gedächtniss-Problem durchaus nicht erschöpfend behandelt hat, bedarf wohl kaum der besonderen Erwähnung: von Umfang und Arten des Gedächtnisses, von dem Verhältnisse der Erinnerung zum ursprünglichen Bewusstseins-Inhalt — nach Qualität und Intensität — und den Bedingungen für die Einprägung ins Gedächtniss erfahren wir nichts; nur einmal weist Aristoteles, was ich schon oben gestreift, im zweiten Kapitel seiner Abhandlung über's Gedächtniss darauf hin, dass alles, was eine gewisse Ordnung hat, wie dies bei der Mathematik der Fall sei, leicht, was schlecht geordnet ist, dagegen schwer behalten und leicht wieder vergessen wird, indem er sagt (a. a. O. S. 497): „ὡς γὰρ ἔχουσιν τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις· καὶ ἔστιν εὐμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινὰ ἔχει, ὥσπερ τὰ μαθήματα· τὰ δὲ φαύλως καὶ χαλεπῶς“. Eine gewiss richtige Bemerkung, wie in jüngster Zeit von Ebbinghaus angestellte Experimente thatsächlich bewiesen haben. — Aber trotz aller dieser Einwände und Ausstellungen dürfen wir unsere Anerkennung der Arbeit des grossen Stagiriten nicht versagen und müssen zugeben, dass seine Ansichten noch keineswegs in allen Punkten veraltet sind. —

XII.

Zur logischen Lehre von der Induction.

Geschichtliche Untersuchungen.

Von

Paul Leuckfeld in Charkow (Russland).

II.

Von den drei Instanzenclassen[66]) ist nach Baco nur dann die Rede, wenn es sich um die Thätigkeit des Verstandes handelt. „Die Interpretation der Natur“ fängt aber mit Sinnesempfindungen an und steigt erst von diesen zu richtigen allgemeinen Ideen und Axiomen auf. Je zahlreicher und exacter die Wahrnehmungen sind, desto leichter und besser geht die ganze Arbeit vor sich[67]). Es bilden nun bei ihm eine besondere Gruppe solche Instanzen, welche nicht dem Intellect, sondern den Sinnen helfen sollen[68]). Bei einer methodisch richtigen Untersuchung müssten also im Material, welches man zu benutzen hat, Erscheinungen oder Dinge enthalten sein, die die Sinnesempfindungen überhaupt berichtigen oder sogar bereichern würden. Doch ist das kaum möglich. Und wo Baco die einzelnen Instanzenarten behandeln will, weist er in der That nur auf Wahrnehmungen und Beobachtungen hin, die selten vorkommen oder von besonderem Interesse sind, und auf Erscheinungen und Dinge, welche die Vermuthung aufkommen lassen, dass andere, sonst nicht beobachtete Erscheinungen oder Körper vorhanden sind, wie man z. B. nach einem Signal über etwas jetzt Unsichtbares urtheilen kann[69]).

66) Vgl. unten Anm. 70.
67) 38.
68) 38, 40—43.
69) Ibid.

Der Hauptzweck der Naturforschung liegt jedoch in der praktischen Anwendung des Wissens. Die oben erwähnten Instanzenarten, ob sie nun bei der Verstandesthätigkeit oder bei den Sinneswahrnehmungen eine Bedeutung haben sollen, gelten nur insofern es sich um theoretische Sätze handelt. Man soll daher ausserdem[70]) Fälle in den Tafeln sammeln, welche für die partem operativam (im Gegensatz zur pars informativa oder contemplativa) unmittelbaren Werth haben[71]). Diese Classe bilden die quattuor inst. mathematicae[72]). Durch die letzteren bekommen die inductiven Sätze quantitative Bestimmtheit, ohne welches das Wissen vom theoretischen Standpunkte aus zwar schön, beim Wirken auf die Natur aber unanwendbar ist[73]).

Zugleich mit dem Aufsuchen der vornehmsten Fälle sollten im N. O. noch acht Arten von Hülfsmitteln, die beim Verfahren anzuwenden seien, besprochen werden. Es sollte sich nämlich 1. um die Unterstützung und 2. Berichtigung der Induction handeln, ferner 3. um das Modificiren des Verfahrens je nach der Natur der Forschungsobjecte, 4. die Prärogativen der einzelnen Beschaffenheiten, d. h. darum, in welcher Reihenfolge man diese eine nach der andern zu betrachten habe, 5. die Grenzen der Untersuchung, oder das Verzeichniss sämmtlicher Beschaffenheiten, die im Universum beobachtet werden, 6. das Deduciren der praktischen Sätze aus den theoretischen, 7. die Vorbereitungen zum inductiven Forschen und endlich 8. um die aufsteigende und die absteigende Leiter der Axiome[74]).

Baco hat aber sein Hauptwerk, wie gesagt, nicht vollendet und das letzte, was er hier behandelt, sind die Prärogativen der

[70]) Auf dieselbe Weise werden bei Baco auch die Instanzen eingetheilt, die man, noch bevor die Tafeln gemacht werden, beachten soll.

[71]) Aph. 52 sagt Baco: „Usus autem .... instantiarum .... versatur in genere aut circa partem informativam, aut circa operativam, aut circa utramque". In der Aufzählung aber, die gleich darauf folgt, sind die Instanzen in zwei Gruppen eingetheilt.

[72]) 44—48. Aph. 23 ist auch von der Bedeutung der inst. migrantes für die pars operativa die Rede.

[73]) 44.

[74]) 21. Vgl. 52.

Instanzen. Soweit es nun nach Part. sec. delin.[75]) und den einzelnen, meistens sehr kurzen Bemerkungen, die im N. O. und anderen Werken zerstreut sind, zu urtheilen möglich ist, können die Ideen des Verfassers in Bezug auf die genannten methodischen Hülfsmittel im allgemeinen in Folgendem zusammengefasst werden.

Es werden bei der Induction die Beschaffenheiten untersucht, die man mit der in Frage gestellten Naturbeschaffenheit zusammen beobachtet, und, wo man sich durch einen Gegenfall überzeugt, dass es nicht die zu definirende Form sein kann, eine nach der andern ausschliesst, bis am Ende nur eine einzige unausgeschlossen bleibt. Diese wird dann auch für die Form der gegebenen Eigenschaft erklärt. Denn unter den Beschaffenheiten, die vorgefunden werden, muss nach Baco's allgemeiner Formenlehre doch eine durchaus vorhanden sein, die die gesuchte Form sei. Wenn es also feststeht, dass keine andere Eigenschaft die Form ist, so muss dies von der letzten, die noch übrig geblieben, nothwendig behauptet werden. Um aber den affirmativen Schlusssatz sicher zu ziehen, ist der Forscher im Grunde genommen genöthigt, die einzelnen Eigenschaften nicht aus der Reihe der beobachteten, sondern aus der Gesammtheit der Beschaffenheiten, die im Universum den Dingen überhaupt gehören, auszuschliessen. Sonst kann immer der Fall vorkommen, dass die Beobachtungen, die bei der Untersuchung die Grundlage bilden, mangelhaft sind und die Form falsch definirt wird, durch neue Beobachtungen aber eine contradictorische Instanz gefunden werden könne und bei einer vollständigen Exclusion schliesslich eine andere Beschaffenheit, die gar nicht berücksichtigt worden, unausgeschlossen übrig bleiben würde. Sehr wünschenswerth würde es nun daher sein, beim Verfahren eine Tabelle der sämmtlichen Beschaffenheiten vor sich zu haben[76]).

---

[75]) Eine grosse Bedeutung hat auch die Abhandlung Parasc. ad hist. nat. et exper., die aber bekanntlich blos der Frage nach den Vorbereitungen zum inductiven Forschen gewidmet ist.

[76]) De terminis inquisitionis. Vgl. N. O. II, 48. Distr. op. I, 142. De augm. scient. III, 4, vol. I, p. 551, 560—561. Norma hist. praes. Abeced. nat. II, 85—88. Fil. labyr. s. inquis. de motu III, 639—640. Vgl. auch Sigwart II, 408—413. Heussler 107—108. Die Ausg. v. Spedding. I. Pref. to the

Ferner ist für die Induction die Vorarbeit, nämlich das Sammeln der Beobachtungen, von sehr grosser Bedeutung. Welcher Art das methodische Verfahren auch sein mag, der inductive Satz wird doch von jenen abgeleitet und durch sie begründet. Das gesammte Material, welches zum Fördern des Wissens benutzt werden kann, soll nun die historiam naturalem et experimentalem bilden, die Baco in verschiedenen Werken mit besonderer Vorliebe behandelt. Die allgemeine Naturgeschichte soll durchaus regelmässig ausgearbeitet werden. Da diese aber von Baco blos als Vorarbeit zum Forschen betrachtet wird, so darf sie seiner Idee nach nur objectiv dargestellte Thatsachen und keine wissenschaftliche Voraussetzungen enthalten, und die Tendenz, die auf die historiam naturalem bezüglichen Vorschriften aus der Lehre von der neuen Methode zu deduciren, scheint ihm im allgemeinen fremd zu sein. Der Verfasser verlangt nämlich, man solle sich nicht auf dasjenige, was gewöhnlich vorkommt, beschränken, sondern auch Seltenes und künstlich Hervorgebrachtes[77]), in Betracht ziehen; unnütze Disputationen und alles, was zum Verzieren der Rede gehört, soll man in die Naturgeschichte wo möglich gar nicht hineinbringen; wenn etwas Zweifelhaftes mitgetheilt wird, soll eine Anmerkung gemacht werden: „traditur", oder „referunt", „audivi ex fide digno"; bei einem neuen Versuch ist es manchmal zweckentsprechend, selbst die Art und Weise des Experimentirens anzugeben u. s. w.[78]).

---

parasc. ad hist. nat. et exper. 383, 385. N. O. ed. by Fowler. Introd. 60, 62—63; 317—318 Anm. 40. Die Ausg. v. Bouillet II, 491.

[77]) In diesem Sinne gebraucht nämlich Baco die Ausdrücke: 1. species, naturae libertas, generationes; 2. monstra, naturae errores, praetergenerationes; 3. artificialia, naturae vincula, artes. — Die historiam artium nennt er auch hist. mechanicam et experimentalem, und es könnte von der letzteren schwerlich mit Bouillet (I. Introd. p. CVII) behauptet werden: „aujourd'hui ce genre d'étude constitue une science spéciale, la technologie".

[78]) De parascevis ad inquisitionem. S. Parasc. ad hist. natur. et exper. (das Werk hat Baco bekanntlich zusammen mit dem N. O. erscheinen lassen). Vgl. N. O. I, 70, 82, 98—102, 117, 119—121; II, 10. Distr. op. vol. I p. 140—143. De augm. scient. I, 1—3, p. 494—502; III, 4, p. 551; V, 2, p. 622—633. De hist. nat. et exper. monitum vol. II, p. 13—16. Norma hist. praes. Hist. vent. p. 19—78. Adit. ad tit. in prox. quinque menses destin. p. 79—84. Abec.

Doch ist bis jetzt noch kein Katalog der Beschaffenheiten der Dinge jemals gemacht worden. Andrerseits hat man auch keine historiam naturalem, die gehörig ausgearbeitet worden wäre. Und da die richtige Methode nie angewendet worden und die Menschen stets auf einem falschen Wege waren, so verhindert noch manches daran, bei der neuen Induction sicher zu verfahren. Es sind selbst die Begriffe der Beschaffenheiten öfters verworren und falsch[79]). Wie es auch bei der Untersuchung über die Wärme der Fall war, kann man daher vorläufig blos problematische Sätze gewinnen. Ein Satz von solcher Art sollte nun aber auf allermöglichste Weise begründet werden[80]). Nur hat Baco darüber, wie das zu erfüllen sei, sich nirgends bestimmt und ausführlich genug geäussert. Einigemal trägt er die Meinung vor, die Axiome sollten durch praktische Anwendung geprüft und dargethan werden[81]). Auch Einzelfälle, die besonders interessant und lehrreich sind, seien zu berücksichtigen[82]). Und sollten die Sinnesempfindungen mangelhaft gewesen sein, so werde das, was nun fehlte auf verschiedene Art ersetzt[83]). Dies sind die Ergänzungen, die man in Betreff der adminicula inductionis bei Baco findet.

---

nat. 85—88. Hist. vitae et mortis 101—226. Hist. densi et rari 241—305. Sylva sylv. 331—680. Of the adv. of learn. book II, v. III, p. 389. Part. sec. delin. 552—553. Cog. et visa 617—618. Hist. soni et auditus 657—680. Phaen. univ. 685—712. Descr. globi intell. 727—768. The Letters. VII, To Baranzan 376; ad Fulgentium 531—532. — Bouillet's (t. I. Indrod. p. CVII) Bemerkung: „L'Histoire inductive ..... dans laquelle on devait s'élever par les observations et les expériences aux causes et aux lois des phénomènes, n'est autre chose que notre physique", ist wohl kaum richtig. Der Idee widerspricht auch das, was er später selbst (t. II. Introd. p. XXX—XXXI) zu behaupten sucht.

79) Vgl. N. O. II, 19.

80) S. auch Aph. 52.

81) I, 106. Val. Term. vol. III, p. 242. Cog. et visa 618.

82) N. O. II, 43.

83) 42. — „At least it is probable, sagt Ellis (die Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 43), that its (sc. of the doctrine of prerogative instances) practical utility would have been explained when Bacon came to speak of the Adminicula Inductionis." In Bezug auf die prärogativen Instanzen überhaupt hat Baco aber dies nirgends angedeutet. Und das würde auch seiner allgemeinen Idee von den vornehmsten Fällen und den Unterstützungen der In-

Möglicherweise stellt es sich aber bei einer neuen Prüfung heraus, dass der inductive Satz falsch ist und überhaupt nicht begründet werden kann. Dann bleibt natürlich nichts übrig, als denselben zu berichtigen. Und auch da seien besondere methodische Hülfsmittel zu benutzen[84]. Doch in Bezug auf diese hat der Verfasser nicht einmal eine kurze Bemerkung in seinen Werken gemacht[85].

Ausserdem sollte die Untersuchung, wie schon oben erwähnt, verschieden modificirt werden, und zwar je nach den zu definirenden Ursachen und dem Material, welches bei der Induction benutzt wird. Es kann sich dabei um die Form oder aber auch um die wirkende und materielle Ursachen und den inneren Process, durch den sich ein Ding verändert, handeln. Was ferner das Material anbetrifft, so ist es bei weitem nicht gleich, ob man ein einfaches oder ein zusammengesetztes Ding zu erforschen hat und ob die Beobachtungen zahlreich sind oder nicht[86].

Und vielleicht ist es vom methodologischen Standpunkte aus wichtig, sich bei dem Verfahren nicht nur nach dem gegebenen Falle zu richten, sondern auch die einzelnen Beschaffenheiten in bestimmter Reihenfolge zu erforschen: die Arbeit könnte dann kürzer und einfacher werden. Man soll „die Prärogativen der Beschaffenheiten“ in der Lehre von der Induction behandeln[87].

Von denjenigen Sätzen, die unmittelbar beim Betrachten des Materials gewonnen werden, steigt man nun zu den höheren, von diesen zu den noch höheren u. s. w., bis man Schritt für Schritt zu den allgemeinsten Principien gelangt, so dass die Axiome eine Stufenleiter bilden. Und auch davon, wie die niederen Sätze zum Feststellen der höheren benutzt und die letzteren wiederum durch Einzelfälle geprüft und dargethan werden müssen, sollte in der

---

duction doch kaum entsprechen. Denn nach Aph. 21 und 52 zu urtheilen, will er das Aufsuchen der Instanzen und die adminicula inductionis als besondere Arten von methodischen Hülfsmitteln betrachtet wissen.

[84]) De rectificatione inductionis. S. auch Aph. 52 (Ende).

[85]) Vgl. dagegen die Ausg. v. Bouillet II, 491.

[86]) De variatione inquisitionis pro natura subjecti. N. O. II, 21, 52. Part. sec. delin. vol. III, p. 555—556. Vgl. N. O. II, 17, 41.

[87]) Part. sec. delin. III, 556.

neuen Methodenlehre die Rede sein[88]). Zugleich sollte[89]) auch die absteigende Stufenleiter der Axiome (welche selbstverständlich durch Deduction gewonnen wird) und dann noch das Deduciren der praktischen Sätze aus den theoretischen[90]), wobei man jedoch, wie es Baco selbst sagt, eben per scalam descensoriam verfährt[91]), behandelt werden. Um die Anwendbarkeit der inductiven Axiome praktisch durchführen zu können, sei es von grossem Nutzen, das für die Menschen überhaupt Wünschenswerthe im voraus festzustellen[92]).

In der geschilderten Lehre handelt es sich nur um die Verstandesarbeit (ministratio ad mentem s. rationem) bei der Induction. Ausserdem[93]) sollten aber nach der Darstellung des Verfassers des Novum Organum's besondere Vorschriften in Bezug auf die Sinnesempfindungen (ministratio ad sensum)[94]) und die Gedächtnissthätigkeit (ministratio ad memoriam)[95]) gegeben werden. Dabei müsste nun auch die historia naturalis, d. h. die Zurüstungen zum inductiven Forschen wieder behandelt werden[96]).

Endlich würde die neue Methodenlehre sogar durch die drei ministrationes noch nicht erschöpft sein. Diese sollten blos deren

88) De scala ascensoria axiomatum. N. O. I, 19—22, 64, 69, 104, 125. Distr. op. vol. I, p. 136—137. De augm. scient. III, 3, p. 547. Of the adv. of learn. book II, p. 351—352. Part. sec. delin. 547—548, 555. Cog. et visa 618. The Letters. VII. To Baranzen 375.

89) De scala descensoria axiomatum. De augm. scient. III, 3, vol. I, p. 547. Of the adv. of learn. book II, vol. III, p. 351—352. Part. sec. delin. 547—548, 556. Vgl. The Letters. VII. To Baranzan 375.

90) De deductione ad praxin. N. O. I, 24—25, 82, 103, 117; II, 20, 29, 31—32. De augm. scient. V, 2, vol. I, p. 624. Vgl. auch oben Anm. 97.

91) Part. sec. delin. III, 556.

92) N. O. II, 49. Vgl. De augm. scient. III, 5, vol. I, p. 575. Magnalia nat. v. III, p. 167—168. Vgl. auch N. O. II, 31.

93) N. O. II, 10. Vgl. Part. sec. delin. III, 552—556.

94) Vgl. auch N. O. I, 41, 50, 52, 69; II, 38—43. Distr. op. vol. I, 137—140. Part. sec. delin. III, 547. Fil. labyr. s. de motu 632—633.

95) Vgl. De augm. scient. V, 1, vol. I, 616; c. 5, p. 647—649. Part. sec. delin. III, 552—553. Vgl. ferner De augm. scient. V, 2, p. 623. Norma hist. praes. vol. II, p. 17. Abec. nat. 87. Auch N. O. I, 102 und Cog. et visa vol. III, p. 618 zu vergleichen.

96) Vgl. dagegen Bouillet II, 488, 490—491. Die Ausgabe v. Spedding I, 236, Anm. 2.

partem informativam oder contemplativam ausmachen, so dass die Methodenlehre per partem operativam ergänzt werden müsste[97]). Baco jedoch bespricht auch im N. O. diejenigen Instanzen, die für die letztere besonders wichtig seien; vom Deduciren der praktischen Sätze sollte ebenfalls schon im ersten Haupttheile die Rede sein[98]).

„Die Thätigkeit des Verstandes, das Gemeinsame aus den Dingen hervorzuheben und in Begriffen festzustellen nennt man abstrahiren. Auch das Verfahren, welches Baco einschlägt, um die Formen zu gewinnen, ist nichts als eine Art Abstraction"[99]). „Ein Axiom", welches Baco auf dem Wege seiner Induction gewinnen könnte, lautet: „Die Form der Beschaffenheit A ist B." Nun ist hier das B ein Begriff, welcher gesucht und erst beim Forschen gebildet oder wenigstens bestimmt wird. Und dies sollte eben „durch Zusammenstellung zahlreicher Thatsachen und allmälige Ausschaltung des Unwesentlichen aus dem reichhaltigen Material"[100]) erzielt werden. Dieses Verfahren ist aber doch von der gewöhnlichen Begriffsbildung selbstverständlich in mancher Hinsicht verschieden. Es sei eine Reihe von Einzelvorstellungen gegeben, für die ein allgemeiner Begriff gewonnen werden soll. Der letztere müsste dasjenige, was an den beobachteten Dingen wesentlich ist und allen gleicherweise zukommt, aus dem Gesammtmaterial ausgesondert und vereint, zum Inhalte haben und ebendamit die einzelnen Vorstellungen sich unterordnen. Die baconische Aufgabe ist beim Feststellen der Formenbegriffe eine speciellere. Es handelt sich darum, nicht das überhaupt Wesentliche aufzufinden, sondern die innere Natur-

---

[97]) N. O. II, 10. Part. sec. delin. III, 553—554, 556—557. Vgl. N. O. II, 1—9, 23, 44—48, 51—52. De augm. scient. III, 3, vol. I, p. 547; c. 5—6, p. 571—578. Of the adv. of learn. book II, vol. III, p. 351—352, 361—363. Vgl. auch oben Anm. 98.

[98]) Part. sec. delin. sagt Baco selbst, dass diese zwei Theile eigentlich ineinandergreifen.

[99]) Grimm 37. Vgl. 53—54. Apelt 150—153. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 110—111. Heussler 29, 107—108. Natge 6, 38. — Wo Apelt von baconischen Abstractionsprocesse redet, scheint er hauptsächlich das Aufsteigen von den niederen Sätzen zu den höheren und nicht das Feststellen der niederen „Axiome" zu berücksichtigen (s. besonders p. 150—151).

[100]) Natge 6.

beschaffenheit zu finden, und zwar eine solche, die die Grundlage einer gegebenen äusseren Beschaffenheit sein sollte. Demgemäss muss bei dieser Begriffsbestimmung auch eine andere logische Massregel angewandt werden. Bei der gewöhnlichen Begriffsbildung wird irgend ein Merkmal für wesentlich anerkannnt und in den Begriffsinhalt mit aufgenommen, wenn es an allen Dingen einer Gruppe vorhanden ist und in keinen andern Merkmalen enthalten ist. Für Baco ist dieser Massstab nicht massgebend. Es darf eine Beschaffenheit blos dann unausgeschlossen bleiben, wenn sie nicht nur in allen Fällen, wo die zu ermittelnde Naturbeschaffenheit da ist, beobachtet wird, sondern auch nirgends anderswo zu treffen ist, und dabei auch ausschliesslich mit dieser zusammen zu- und abnimmt. Auch enthält ein Begriff der logischen Form nach noch keine Behauptung in sich, und die Frage von seiner realen Gültigkeit ist also eine ganz besondere, die dadurch, dass der Begriff gegeben, nicht entschieden wird. Uebrigens suchen die Menschen gewöhnlich (meistens jedoch unwillkürlich und ohne bei dieser Arbeit überhaupt irgend ein Ziel zu verfolgen) beim Abstractionsprocess Begriffe zu bilden, die den Dingen wirklich entsprechen sollten, und, als psychologischer Vorgang betrachtet, ist doch der Begriff fast immer mit einer Affirmation verbunden. Bei Baco gehört es aber unmittelbar zur logischen Aufgabe, real gültige Begriffe zu gewinnen. Und es wird bei ihm eigentlich mehr, als die Gültigkeit im gewöhnlichen Sinne, verlangt. Was sonst erreicht wird, besteht nur darin, dass der abstrahirte Begriff von jedem Einzeldinge (wenn es sich um deren wesentliche Merkmale handelt) mit Recht prädicirt werden und also in einem analytischen Urtheile, wo eine richtige Einzelvorstellung als Subject genommen wird, die Rolle des Prädicats spielen kann. Indessen würde es bei weitem nicht den Forderungen Baco's genügen, wenn es sich bei einer Untersuchung am Ende herausstellen würde, dass der gesuchte Formbegriff blos insofern einen Werth habe, dass er wirklich eine Reihe von Einzelerscheinungen (nämlich die Fälle, wo die äussere Naturbeschaffenheit vorhanden ist) umfasse. Durch die Induction soll auch ein synthetisches Urtheil begründet werden, welches auf die angegebene Formel: „Die Form der Beschaffenheit

A ist B", zurückgeführt werden könnte. Der Begriff einer bestimmten Art Molecularbewegung soll, wie es aus den Baconischen Auseinandersetzungen hervorgeht, nicht nur in dem Sinne real gültig sein, dass die Bewegung überall, wo Wärme entsteht, stattfinde, sondern dass man auch (rein synthetisch und nicht etwa analytisch, indem man dem Begriffe eine Einzelvorstellung unterordnen, oder aber unwesentliche Merkmale aus den wesentlichen deduciren würde) behaupten könne, die Wärme selbst werde durch jene als etwas Aeusseres, durch das Wesenhafte verursacht, das dessen Grundlage sein soll. Und wirklich erhält Baco einen solchen Satz, nachdem er mittelst Exclusion den Formbegriff gebildet hatte und zur Affirmation gekommen war. Das Axiom kann dabei in keinem Falle für eine gewöhnliche logische Begriffsdefinition, die immer ein analytisches Urtheil ist, erklärt werden. Wenn auch die methodischen Hülfsmittel bei unserem Denker zur Begriffsabstraction geeignet sind, so hat doch dieser logische Process der baconischen Induction seine Eigenthümlichkeiten. Durch einfaches Abstrahiren würde man die Anwendung der neuen Vorschriften nicht erschöpfen können; als Endresultat soll ein synthetisches Urtheil nachgewiesen werden, woraus wohl klar wird, dass die baconische Induction den Charakter eines Schlussverfahrens im allgemeinen doch nicht verliert[101]).

---

[101]) Hieraus ist es auch leicht ersichtlich, dass das platonische Abstractionsverfahren für keine Induction in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes erklärt werden darf. Da dem Philosophen die Ideen für besondere Wesen gelten, so mögen wohl die Begriffe, die er in den Dialogen auszubilden (oder zu bestimmen) sucht, von ihm als real gültig betrachtet worden sein; doch besteht bei ihm die logische Aufgabe blos darin, einen Begriff zu gewinnen oder näher zu bestimmen. Die Gültigkeit desselben wird nicht beim Abstrahiren dargethan, sondern durch die metaphysischen und erkenntnisstheoretischen Ansichten vorausgesetzt. — Sokrates sucht gewöhnlich, moralische Begriffe genau zu bestimmen. Diese sollen das wirklich an den Einzelfällen Gemeinschaftliche und von gewissem Standpunkte aus Wesentliche umfassen, d. h. durch strenge Anwendung der bei der Begriffsbildung allgemeingültigen logischen Maassregel gewonnen werden. Mit anderen Worten, ist ein Mal ein Begriff festgestellt worden, so wird auch für Sokrates die logische Aufgabe erschöpft, und auch bei ihm werden beim Abstrahiren keine Sätze nachgewiesen; denn die praktischen Vorschriften, deren Basis die Begriffe ausmachen sollen, werden nicht beim Verfahren dargethan, sondern aus den Be-

Schon an der Darstellung der Inductionslehre hat Baco manche Unvollkommenheiten nicht vermeiden können. Eine streng systematische Vollendung der Theorie darf man bei ihm überhaupt nicht erwarten: seine Absicht ist immer nur „die leitenden Grundgedanken auszusprechen"[102]). Oefters wird in den Werken ein und dasselbe wiederholt, — was vielleicht daraus zu erklären ist, dass die Ideen des Verfassers sich erst allmälig entwickelten und dass er in dem Masse als ihm die specielleren Fragen und deren Bedeutung klar wurden, Ergänzungen in der Lehre zu machen suchte[103]). Und auch im Darlegungsplane sind Unconsequenzen enthalten[104]). Wie es sich mit seiner ministratio ad sensum und ministratio ad memoriam und ferner mit der pars operativa in dieser Hinsicht verhält, ist schon erörtert worden, und ist es dabei selbstverständlich, dass die Behandlung der Sinneswahrnehmungen überhaupt schwerlich, die der Gedächtnisthätigkeit aber in keinem Falle zu einer logischen Inductionstheorie unmittelbar angehören. Endlich kann die pars operativa schon an sich kaum deren zweiten Haupttheil ausmachen. Auch ist Baco ganz unsystematisch, wo es sich um die Prärogativen der Instanzen handelt[105]). Die vornehmsten Fälle theilt er auf eine recht seltsame Weise ein[106]). Will man einige Instanzen, noch vordem die Tafeln gemacht werden, erlernen, so soll dies, sagt der Verfasser, nur den Verstand zum Forschen vorbereiten. Dann kann freilich das Aufsuchen der nöthigen Fälle für kein Hülfsmittel der Induction selbst erklärt

---

griffen deducirt, und was die Begriffsdefinitionen anbetrifft, so ist es selbstverständlich, dass für eine logische Definition überhaupt kein Beweis nothwendig ist, kein Schlussverfahren, sondern blos die Analyse des gegebenen Begriffs. Soviel über den methodischen Weg, den Sokrates gewöhnlich einschlägt. S. jedoch Ueberweg 423—424. — Im Einzelnen ist doch das baconische Verfahren in Bezug auf die Mittel, die dabei angewendet werden, dem platonischen ähnlich. Vgl. Kuno Fischer 259—262. Auch Bouillet II. Introd. p. XIV—XV.

[102]) Kuno Fischer 211—212, 216. Vgl. auch 117—120.

[103]) Vgl. ibid. p. 117—118. Die Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 39—41.

[104]) Vgl. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 115. Auch 113.

[105]) Vgl. ibid. p. 113.

[106]) Und auch dieser Eintheilung hat Baco bei der Behandlung der Instanzenarten bekanntlich nicht gefolgt.

werden. Was ferner Instanzen anbetrifft, die in die Tafeln eingetragen werden, so sollen ihre ersten zwei Gruppen (Fälle, die für die partem operativam dienen, nicht mitgerechnet) bei der Exclusion und dem Aufstellen des affirmativen Satzes benutzt werden. Darauf folgen aber Instanzen, welche die Thätigkeit des Verstandes überhaupt erregen und zu wahren Ideen von den Beschaffenheiten der Dinge führen sollen. Als ob dies auch durch die Kenntniss der Instanzen, welche die zwei ersteren Klassen bilden, nicht geschieht; als ob diese vorbereitende Arbeit jedes Mal von vorne angefangen werden müsse und zum Inductionsverfahren selbst gehören sollte! Und würde man die Instanzenaufzählung genauer untersuchen, so würden sich schon in der Eintheilung manche logische Fehler herausstellen. Selbst die grosse Anzahl der Arten der vornehmsten Fälle würde kaum die Lehre besser zu erklären und dieselbe ausführlich genau und bestimmt darzustellen helfen. Dabei benutzt Baco N. O. II 22ff. gewöhnlich die Gelegenheit verschiedenartige Bemerkungen zu machen, die zwar manchmal einen Werth haben, mit der Instanzenlehre jedoch viel zu wenig in Zusammenhang stehen [107]). Ebenfalls wäre es ihm unmöglich gewesen, bei der Behandlung der II 21 erwähnten methodischen Hülfsmittel die Fehler einer inconsequenten Darlegung zu vermeiden. Ausser dem oben Gesagten kann noch in Bezug darauf bemerkt werden, dass ein vollständiger Katalog der Beschaffenheiten der Dinge doch kein methodisches Hülfsmittel sein würde und auch die Regeln für die historiam naturalem, wie es Baco hervorhebt, nur bei der Vorarbeit, nicht aber bei der Untersuchung selbst anwendbar sind [108]).

An und für sich müsste nun das von Baco geschilderte Verfahren sichere Schlüsse gewinnen lassen. Wenn den äusseren Beschaffenheiten wirklich innere „Formen“ entsprechen würden, mit denen jene in bestimmter Correlation sein müssen, so könnte man mit Recht eine Formendefinition aufstellen, falls es sich herausgestellt hätte, dass nur eine einzige von allen im Kataloge vorher aufgezählten überhaupt möglichen Beschaffenheiten zur gegebenen

[107]) Vgl. Kuno Fischer 220—224. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 113. N. O. by Fowler. Introd. 131. Bain II, 404—408.

[108]) Vgl. Kuno Fischer 216.

Naturbeschaffenheit im erforderlichen Verhältnisse stehe, mit andern Worten, wenn die Exclusion thatsächlich vollendet sein sollte[109]). Dieser Weg ist aber „sehr umständlich" und gradezu „künstlich erschwert" [110]). Der ganzen Theorie wird die Formenlehre vorausgesetzt, und durch diese Formenlehre will Baco seine Lehre von den Tafeln, die bei der Induction gemacht werden, von der Exclusion, der Aufstellung des affirmativen Satzes und den prärogativen Instanzen begründen. Sollte nun der Formbegriff als Basis genommen werden, so wäre ja nichts weiter zu verlangen, als dass an einem beobachteten Falle festgestellt werden sollte, dass die in Frage stehende Naturbeschaffenheit zu einer anderen auf die entsprechende Weise[111]) sich verhalte, und es müsste dabei ein untrüglicher Schlusssatz erzielt werden. Um zu einer Affirmation zu gelangen, brauchte man gar nicht erst die Negation und die Ausschliessungen durchzumachen. Statt eine unendliche Anzahl von Thatsachen zu sammeln, würde es genügen, einen einzigen Fall gründlich erlernt und gehörig analysirt zu haben[112]). In der Instanzenlehre sind auch Bemerkungen enthalten[113]), die den Gedanken auftauchen lassen, Baco hätte nur noch einen Schritt weiter machen sollen, und er wäre selbst zu derselben Behauptung gekommen. Dies müsste ihm desto leichter gewesen sein, da er schon an dem Beispiele, wo es sich um die Form der Wärme handelt, genöthigt war, die aufgehäuften Beobachtungen ausser Acht zu lassen und den Schluss blos aus den inst. ostensivae zu ziehen[114]). Diesen Schritt hat aber Baco nicht gethan. Es scheint, dass Baco sich bei weitem nicht dessen bewusst war, dass seine

---

[109]) Vgl. die Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 34—36. Auch Grimm 51.

[110]) Vgl. Kuno Fischer 185—186. Grimm 36.

[111]) Wie dies erlangt werden sollte, ist eine andere Frage. Nach John Stuart Mill. sind jedes Mal doch (nicht ein, sondern) zwei Fälle, d. h. (nicht eine, sondern) zwei Gruppen von Erscheinungen nothwendig (und jede Gruppe muss wiederum Erscheinungen, die vorher stattfinden und die nachfolgen, enthalten), um die Causalconnexion durch diesen Vergleich klar legen zu können.

[112]) Vgl. Natge 6. N. O. by Fowler Introd. 62.

[113]) S. besonders die Erwägungen über die inst. crucis.

[114]) Vgl. Kuno Fischer 188.

Inductionstheorie auf einer Voraussetzung beruht[115]); daher verliert er von vornherein die Richtschnur in seiner Lehre, versteht den Grundbegriff nicht zu benutzen und beschränkt sich nicht darauf, nur die methodischen Regeln aus der Formenlehre zu deduciren, sondern sucht vielmehr dem Verfahren auf andere Weise die Sicherheit zu garantiren. Die neue Induction wird von Baco bekanntlich der aristotelischen entgegengesetzt, und der allgemeine Satz sollte doch wohl bei der Anwendung der Hülfsmittel, so wie bei der ἐπαγωγή, aus dem Material formell hervorgehen[116]). „Der Stifter der neuen Methode" will mit Aristoteles besonderen Werth auf die womöglich vollständige Aufzählung der Thatsachen, aus denen die Conclusion gezogen wird, gelegt wissen. Die epagogischen Schlüsse können aber (bei einer unvollständigen Induction) durch Gegenfälle wiederlegt werden. Auf welche Art sollte man nun verfahren, um die Gefahr zu vermeiden? Das Einfachste wäre, alle Instanzen in Betracht zu ziehen und sich zu überzeugen, das keine ἔνστασις thatsächlich vorhanden ist. Das wünschte auch Baco erfüllt zu sehen, wobei seine Induction selbstverständlich der aristotelischen vollständigen gleich werden müsste: die historia naturalis soll die sämmtlichen Thatsachen, die überhaupt stattfinden, enthalten[117]). Doch ist für die Fälle, auf welche Baco das Verfahren beschränkt, keine vollständige Induction möglich: in einer Formendefinition handelt es sich nicht blos um ein registrirend Allgemeines. Baco sieht auch die Unmöglichkeit ein, bei einer Untersuchung eine vollständige Aufzählung der Instanzen zu machen: in die tabulam praesentiae werden alle Fälle, „die bekannt sind", eingetragen[118]). Da nun die Forderung, alle Instanzen zu prüfen, welche contradictorisch sein könnten, unerfüllbar ist, so soll man dafür alle möglichen Behauptungen, nämlich alle möglichen Formendefinitionen untersuchen und die falschen Sätze einen nach dem anderen ausser Acht setzen, bis schliesslich — und da wird die Formenlehre benutzt — blos eine einzige Definition möglich bleibt, die schon durch-

---

[115]) Vgl. Natge 6.
[116]) S. besonders N. O. II, 15.
[117]) S. auch ibid.
[118]) Auch ibid.

aus richtig sein muss. Man soll nach bestimmten Regeln (welche von Baco doch auch durch den Formbegriff begründet werden) die Beschaffenheiten aus dem Kataloge excludiren und dann die eine unausgeschlossen gebliebene für die gesuchte Form erklären.

Die Induction bei Baco hatte sich zu einem nicht nur durchaus verwickelten, sondern auch überhaupt unanwendbaren Verfahren herausgestaltet. Sollte man sogar die Formenlehre annehmen, die an sich (und nicht historisch, in ihrem Zusammenhange mit den philosophischen Ideen des Zeitalters) betrachtet doch wohl von recht zweifelhaftem Werthe ist, die Formendefinitionen daraufhin für wünschenswerth erklären und die wissenschaftliche Arbeit in der baconischen Richtung versuchen, so würde es kaum gelingen, einen Katalog der Beschaffenheiten, welche man an den Dingen beobachtet, aufzustellen. Das würde ja heissen, man solle die Formen aufzählen (oder wenn es sich in der Uebersicht nicht blos um die inneren, sondern um alle möglichen Beschaffenheiten der Dinge handeln sollte — Baco hat sich darüber in seinen Schriften nicht klar genug geäussert — auch diese Formen mitaufnehmen). Also müsste man diese schon im voraus kennen gelernt haben, und höchstens könnte dabei unentschieden geblieben sein, welcher äusseren Natur jede entspreche. Die Formen sind uns aber, wie Baco selbst anerkennt, unbekannt und sollen erst durch die neue Induction, die nun aber ohne Formenkenntniss an sich unmöglich ist, entdeckt werden. Die Schwierigkeit, die in diesem Punkte zu überwinden wäre, scheint Baco selbst gemerkt zu haben. In dem oben angeführten Beispiele ist die Exclusion, nach Baco, auch darum keine vollkommene, weil die Begriffe überhaupt noch verworren und falsch sind. Er will aber die Frage nicht ausführlicher behandeln und fügt nur hinzu, bei den ersten inductiven Untersuchungen sei dies nothwendig der Fall, so dass sich die Sache seiner Meinung nach mit der Zeit durch die Anwendung des Verfahrens (welches jedoch erst nach der Entwickelung der richtigen Begriffe thatsächlich möglich wird) ändern müsse. Ueberdies würde man sich beim Aufzählen schwerlich jemals überzeugen können, dass in den Katalog wirklich alle Formen eingetragen worden sind. Es kann daher die Exclusion

nie vollkommen sein und wenn Baco's Nachfolger „dem Stifter der Methode“ durchaus treu sein wollten, so müssten sie an einer vindemiatio prima stecken bleiben und sich in den Wissenschaften nur mit höchst problematischen Sätzen begnügen [119]).

Dazu kommt, dass bei Baco manche einzelne Vorschriften unausführbar sind. Dass in der historia naturalis doch nie alle Dinge und Erscheinungen, die das Universum ausmachen, gesammelt sein könnten, das ist ja selbstverständlich. Ebenfalls ist es psychologisch kaum möglich, dort, wo es sich um die allgemeine Naturgeschichte und dann auch um die Tafeln der An-, Abwesenheit und der Grade handelt, objectiv im strengsten Sinne des Wortes zu verfahren, ohne wissenschaftliche Ideen zu entwickeln oder wenigstens zu berücksichtigen. Und sollte auch dies möglich sein, so würde man dabei entweder ganz unsystematisch arbeiten, was gegen die Absichten Baco's wäre [120]), oder die Thatsachen nach einem in Bezug auf die neue methodische Formel zufälligen Plane ordnen. Dadurch würde man sich die Untersuchung erschweren, und man liefe dann verhältnissmässig mehr die Gefahr, dass grade die interessantesten und wichtigsten Instanzen (oder das Interessanteste und Wichtigste an den beobachteten Fällen) nicht in Betracht gezogen worden seien [121]). Auch kann das Aufsteigen von den niederen Sätzen zu den höheren schwerlich der baconischen gewöhnlichen Induction gleich gesetzt sein, und sollten die Axiome einer scala ascensoria festgestellt werden, so wäre es wohl unmöglich, das Untersuchen blos insoweit dabei zu ändern,

---

119) Vgl. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 111—113. Natge 5—6. Grimm 51, 54. Die Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 37, 39. N. O. by Fowler. Introd. 62. Dagegen Adam 274—275.

120) Dann wird die experientia, sagt er öfters, zu einer mera palpatio. S. z. B. De augm. scient. V, 2, vol. I, p. 623.

121) Vgl. Grimm 51—52. Adam 235—250 ff. Die Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 61—62; Pref. to the N. O. p. 75—76; Pref. to the Parasc. 385. — Baco verlangt selbst, man solle in die Naturgeschichte womöglich die vornehmsten Fälle eintragen (Parasc. ad hist. nat. et exper. I, 399. Vgl. 400—401. Norma hist. praes.). Wie könnte nun die Bedeutung der Instanzen beurtheilt werden, wenn man beim Sammeln der Beobachtungen rein mechanisch verfahren und sich dabei von keinen wissenschaftlichen Ideen leiten lassen würde?

dass auch die sonst nicht angewandten methodischen Hülfsmittel benutzt würden[122]). Uebrigens ist dies für das N. O. doch eine untergeordnetere Frage, die der Verfasser wohl hauptsächlich deswegen mehrere Male bespricht, weil er das der aristotelischen Lehre gemässe Bestreben, gleich von Anfang an die höchsten Principien zu gewinnen, durchaus bekämpfen will.

Insofern nun Baco's Untersuchungsformel überhaupt unbrauchbar ist, muss es im allgemeinen zugestanden werden, dass es ihm bei weitem nicht gelungen, seine Aufgabe zu erfüllen und die aristotelische ἐπαγωγή wirklich durch ein neues, vollkommenes Verfahren zu ersetzen. Es ist in der That doch unmöglich, den inductiven Sätzen die Sicherheit vermöge der Exclusion zu garantiren. Und die dabei aufgestellte Frage, auf welche Weise man von den niederen Axiomen Schritt für Schritt zu den höchsten Principien kommen solle, ist eigentlich offen geblieben. Wenn es ferner auch möglich sein sollte, die baconischen Regeln anzuwenden, so würde man dadurch doch nicht das bei ihm massgebende praktische Ziel erreichen. Die molecularen Lagerungsverhältnisse und Bewegungen erlernt zu haben, heisst lange noch nicht, auf die Natur wirken zu können. Ist z. B. nachgewiesen worden, dass die Wärme eine besondere Art Bewegung der kleinsten Theile der Materie sei, so hilft dies aber noch nicht im geringsten, in einem gegebenen Falle die nöthige Wärme zu bekommen[123]).

Die bis auf's Aeusserste zugespitzte Reaction gegen Aristoteles und die Hoffnung, eine neue Methode, welche universell und für die Praxis von eminenter Wichtigkeit sein sollte, zu geben, haben Baco dazu getrieben, dass er, die Induction überschätzend, „den Werth der Deduction" und des vom Stagiriten so mühsam erforschten und von den Philosophen des Mittelalters gepriesenen Syllogismus gänzlich „verkennt"[124]). Es fällt ihm nicht auf, dass

[122]) Die Forderung hat Baco nirgends direct aufgestellt, und der Fehler scheint bei ihm einfach darin zu liegen, dass er zu den reliqua auxilia intellectus circa interpretationem naturae et inductionem veram et perfectum manches Falsche mitrechnet. Vgl. bei Baco selbst Part. sec. delin. III, 555.

[123]) Vgl. Grimm 54. Liebig 27.

[124]) Vgl. Ueberweg 38. K. Al. v. Reichlin-Meldegg, Syst. d. Log. 2. Abth. p. 10. Die Ausg. v. Spedding I. Gener. pref. 66—67. J. Barthélemy-St. Hi-

selbst in den Wissenschaften, die man im allgemeinen inductiv bearbeitet, doch nothwendiger Weise auch deductive Schlüsse gezogen werden, ohne welche sie kaum fortschreiten könnten. Und wenn Baco in der Ethik und Politik den Syllogismus anzuwenden erlaubt, so will er dabei im Grunde genommen erklären, dies solle auch hier nicht etwa zum Feststellen der wissenschaftlichen Sätze dienen, sondern nur da zulässig sein, wo es sich darum handelt, „Einen zu überreden oder beim Disputiren die Oberhand zu gewinnen". Er will nicht einmal das bei der Behandlung der Syllogistik ernstlich erwägen, dass die absteigende Leiter der Axiome unmöglich anders, als durch Deduction gewonnen werden kann, worauf auch der von ihm häufig gebrauchte Ausdruck „Deductio ad praxin" hinweisen musste[125]). Ueberall in seinen Werken ist hier nicht von der Deduction, sondern vom Syllogisiren die Rede, so dass Baco den Syllogismus dem deductiven Schlusse gleichzusetzen scheint, während jedoch schon Aristoteles die ἐπαγωγή auf eine syllogistische Figur zurückführt und selbst das im N. O. beschriebene Verfahren, wie bei Sigwart nachgewiesen[126]), in der Form eines syllogistischen Schlusses dargestellt werden kann[127]).

Die Bedeutung der baconischen Inductionstheorie kann also blos eine historische sein. Nun sind zwar die Bestrebungen unsres Philosophen von zwiefacher Art; auch will er den aristotelischen formellen Standpunkt nicht ganz verlassen: doch wird schon von ihm ein im voraus für unläugbar anerkanntes Grundprincip zum Nachweisen der Axiome benutzt, und es ist im N. O. die Ten-

---

laire, Et. sur Fr. Bacon 27, 30—32, 56, 103. M. Karinskij Classification der Schlüsse. Petersb. 1880 (Russisch) p. 29—35. Vgl. auch oben Anm. 26.

[125]) Möge es für Baco, wie es Fowler (Introd. 130) sagt, auch klar gewesen sein, dass die praktischen Sätze aus den theoretischen deductiv (per scalam descensoriam) nachgewiesen werden, so hat er doch in den allgemeinen Erwägungen über den Syllogismus die Lehre von der deductio ad praxin und scala descensoria nicht berücksichtigt und die Bedeutung des deductiven Verfahrens, welches auch von seinem Standpunkte aus einen Werth haben müsste, nicht anerkannt.

[126]) II, 408—413. Vgl. oben Anm. 23.

[127]) Vgl. d. Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 66—67. Dagegen Barthélemy St. Hilaire, De la log. d'Arist. II, 262.

denz zu bemerken, ebendadurch den allgemeinen Charakter des Inductionsverfahrens wesentlich zu ändern[128]). Dies ist aber bei den Nachfolgern Baco's zum Grundzuge ihrer Lehre geworden, aus welchem sich deren andere Eigenthümlichkeiten erklären lassen. Und die Theorie von John Stuart Mill scheint nicht nur in diesem Punkte mit der baconischen übereinzustimmen, sondern auch einzelne Vorschriften zu enthalten, die den vom „Stifter der Methode" gelieferten gewissermassen entsprechen. Die Tafel der Anwesenheit und die erstere von den zwei Gruppen der inst. solitariae erinnern an die Mill'sche Congruenzmethode. Dasselbe kann auch von der Tafel der Abwesenheit, der letzteren Gruppe der inst. solitariae sowie auch von den inst. crucis und andrerseits der Methode des Unterschiedes behauptet werden[129]). Es besteht gleichfalls viel Aehnlichkeit zwischen der Methode der parallelen Veränderungen und der baconischen Tafel der Graden und den inst. migrantes. Und wenn es sich überhaupt um die genannten drei Mill'schen Methoden handelt, so kann aus der Instanzenlehre noch sonst manches Analoges angeführt werden[130]). Es darf aber auch nicht

---

[128]) Ellis (d. Ausg. v. Spedding. I. Gener. pref. 34. S. auch oben Anm. 33 und Fowler (Introd. 70, 126) wollen nicht das beachten, dass an Baco's Lehre im Vergleich mit der aristotelischen dieser Zug und nicht unmittelbar die Exclusion, die „der Stifter der inductiven Methode" statt der enumeratio simplex empfiehlt, das Charakteristische ist. Auch von Rémusat (306—350) ist dies nicht genug beachtet worden, wesswegen er auch die Behauptung aufstellt, der Unterschied zwischen dem baconischen Verfahren und der ἐπαγωγή sei kein wesentlicher. Endlich verkennt Barthélemy St. Hilaire (Et. sur Fr. Bacon 32—35) die Eigenthümlichkeit der Theorie gänzlich, und es wird von ihm nun die Kritik der aristolelischen Induction bei Baco und der Zweck, zu welchem die neuen methodischen Hülfsmittel dienen sollten, missverstanden.

[129]) Selbstverständlich könnte dabei auch von der vereinigten Methode der Uebereinstimmung und des Unterschieds die Rede sein.

[130]) Vgl. Heussler 30—31. N. O. by Fowler. Introd. 126—127, 131. Bain II, 403—405. Adam 278—279. M. Wladislawlew, Logik (russisch). Anhang 214. — Sollen die Fehler der baconischen Inductionslehre besprochen werden, so kann auch bemerkt werden, dass der Verfasser des Novum Organum die wissenschaftlich-theoretische Bedeutung der quantitativen (und nicht blos qualitativen) Bestimmungen überhaupt zu verkennen scheint. S. N. O. II, 44—48, 52. Parasc. ad hist. nat. et exper. v. I, p. 400—401. Vgl. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 110. Grimm 51. Natge 6. Apelt 153.

übersehen werden, dass man bei Baco in Bezug auf das Material, welches bei der Induction zu benutzen ist, bemerkenswerthe Vorschriften findet und dass auch die Bedeutung des Experiments ihm nicht ganz unbekannt zu sein scheint[131]).

[131]) Vgl. Kuno Fischer 200—210. Sigwart, Ueb. Fr. Bacon 96—97. Grimm 27—19. N. O. by Fowler. Introd. 124, 131. Bain II, 404. Adam 312—318. Wladislawlew, Anh. 213. Dageg. Liebig 49.

XIII.

Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens.

Von

Joh. Zahlfleisch in Ried.

I.

Die im Gegensatze zu dem im 1. Buche vorkommenden positiven Lehren oder Erklärungen im 2. angestellte Polemik gegen die Vorgänger des Aristoteles hat einen für die Geschichte der Physiologie der Sinne und für die Geschichte der Philosophie überhaupt bemerkenswerten Inhalt. Alexanders Polemik scheidet sich in mehrere Abtheilungen.

A. Die Lehre vom Gesichtssinn mit Rücksicht auf die Strahlentheorie.

Aristoteles hat in den Problemen sectio XI num. 58, 905 a 37 der Ansicht Ausdruck gegeben, dass die Fortpflanzung des Lichtes nach Art der Sonnenstrahlen geschieht. Auf diese Anschauung nimmt Alexander (Supplem. 2. Buch 127, 27 ff.) Rücksicht, indem er sich gegen diejenigen erklärt, welche die Behauptung aufstellen, dass das Sehen auf Grund der Aussendung von Strahlen stattfindet. Alexander meint, dass man dies nur dann sagen dürfe, wenn diese Strahlen etwas Körperliches sind. Denn dann frage es sich, ob dieses letztere Luft, Licht oder Feuer sei. Zugleich könne es der Fall sein, dass ein solcher Strahl etwas Zusammenhängendes sei, oder etwas Getrenntes. Das erstere könne dann in dem Sinne vonstatten gehen, dass entweder durchgehends dieser Zusammenhang vorhanden sei, oder so, dass der Strahl bei seinem

Ausgehen aus der Lichtquelle getrennt sei, dann aber die Theile desselben wieder sich vereinigen.

Gegen diese Voraussetzungen nun gibt Alexander zu bedenken, dass einmal aus Luft ein solcher Strahl nicht bestehen könne, da man denselben dann von der übrigen Luft gar nicht zu unterscheiden vermöchte. Wäre der Strahl ein aus Licht oder durchsichtiger Luft gebildeter Körper, dann liesse sich auch unter dieser Voraussetzung ein Unterschied zwischen dem Lichtstrahl und dem bereits vorhandenen Lichte gar nicht denken. Und weil das Auge die Eigenthümlichkeit besitzt, dass Licht von demselben ausgeht in der Weise, dass es sogar bis zu den Gestirnen dringt, eine Annahme, welche sonst dem Empedokles zugeschrieben wird, so müsste man, wenn diese Strahlen wirklich Licht wären, selbst bei Nacht und in der Dunkelheit sehen, so zwar, dass, wenn diese Lichtstrahlen schwächer wären als das Tageslicht, umsomehr ein Sehen bei Nacht und in der Dunkelheit stattfinden müsste, je weniger leicht dasselbe am Tage zustande kommen könnte, weil das schwächere Licht durch das stärkere absorbirt wird, ungefähr in der Weise, wie dies bei den von uns Modernen mit dem Namen der phosphorescirenden belegten Körpern geschieht. Und wenn schon von einem einzigen Strahl aus ein Sehen nicht stattfindet, dann frägt es sich, weshalb denn nicht mehrere so schwache Strahlen sich vereinigen, um in ähnlicher Weise den Erfolg zu sichern, wie da, wo mehrere Kerzen zusammenwirken, um einen gewissen Lichteffect hervorzubringen. Ausserdem (128, 10 ff.) muss man es sonderbar finden, weshalb wir nicht unsere Gesichtsenergien (ὄψεις) sehen, d. h. die aus den Augen unter der Voraussetzung der wirklichen Empfindung hervorgehenden Lichtstrahlen, da gerade das Gegentheil davon stattfindet, indem wir weder bei Tage noch bei Nacht eine derartige Wahrnehmung machen. Und nun bleibt also noch das Feuer (128, 12 ff.). In diesem Falle wäre der Lichtstrahl warm und verbrennlich, wovon aber nichts bekannt ist, also dass man auch nicht von feurigen Ausströmungen zu sprechen braucht, weil es nicht nothwendig ist, dass eine Beleuchtung durch Mitwirkung des Feuers stattfindet. Dazu kommt, dass ein solcher feuriger Lichtstrahl, wenn er auf Wasser fällt, erlöschen müsste, was nicht der

Fall ist, weil wir ja auch im Wasser sehen, gerade so wie die anderen Thiere. Ferner müsste, wenn die Strahlen feurig sind, vermöge der nach aufwärts dringenden Kraft des Feuers ein Sehen in dieser Richtung leichter vor sich gehen als nach abwärts, wovon aber wieder nichts zu spüren ist. Wenn ferner (128, 20 ff.) ein Sehen dadurch vor sich geht, dass die Lichtstrahlen, welche vom Auge zu dem gesehenen Gegenstande gelangen, den letzteren berühren, dann frägt es sich, weshalb da das Sehen dann ein Tasten ist, nicht auch Warmes und Kaltes durch den Gesichtssinn wahrgenommen wird, weil dabei vorausgesetzt werden muss, dass man doch eher die dem Tastsinn unterliegenden Objecte als die Farben, die man nicht mit dem Tastsinn wahrzunehmen vermag, mittelst der so gearteten Strahlen empfindet. (Wer denkt hiebei nicht unwillkürlich an den bekannten Satz, dass das Sehen ein in die Ferne gehendes Tasten sei, wodurch der Einwendung unseres Commentators eine Instanz entgegengehalten würde?)

Alexander geht jetzt auf die zweite Reihe seiner Einwendungen über. Er sagt (128, 24 ff.): Wenn der den wirklichen Gesichtseindruck hervorrufende Strahlenkörper ein zusammenhängender wäre, dann müsste der Raum, in welchem die Pupille sich befindet, in seiner ganzen Ausdehnung ein Gang sein, durch den der Lichtstrahl durchdringt, wovon man aber nichts wahrnimmt. Und wenn auch ein zusammenhängender Strahl ausgesondert wird, wie kommt es, dass dieser Lichtstrom sich nicht spaltet und in der äusseren, dünneren Luft (wo also kein Halt mehr für den Strahl gegeben ist) sich zerstreut? Oder wenn eine solche Zerstreuung nicht stattfindet, warum rückt er nicht in eine Enge zusammen (also dass er sein Ziel nicht erreicht), während er immer weiter vorwärts dringen will? Denn das finden wir auch bei den anderen Körpern, wie z. B. Wasser bei seinem Vorrücken entweder immer weiter sich ausbreitet oder in eine Enge sich verliert, sowie die Quellen, obwohl sie aus dichterem Stoffe bestehen als Lichtstrahlen (und infolge dessen leichter sich Bahn brechen sollten); die Flamme aber endigt immer in eine Spitze (also dass man dies auch bei den dem Feuer so ähnlichen Lichtstrahlen voraussetzen sollte). Und doch kommt gerade das Gegentheil vor, indem der Lichtstrahl, der vom

Auge ausgeht, sich kegelförmig immer mehr verbreitert, je weiter er sich vom Auge entfernt (offenbar hat der Commentator dabei vorausgesetzt, dass es mit den in Rede stehenden Lichtstrahlen sich gerade so verhalte, wie mit denjenigen, welche man in der Dunkelheit aus einem Lichte hervorgehen sieht; denn es ist das ein förmliches Strahlenbündel, welches von der Lichtquelle nach aussen in divergierenden Linien hervorgeht), ohne dass man etwas Derartiges weder bei dichten noch bei dünnen Körpern wahrzunehmen im Stande ist.

Ueberhaupt, wenn man voraussetzt, dass die Lichtstrahlen als etwas Körperliches betrachtet werden müssen, dann wäre es nothwendig, dass sie einen Raum einnehmen, während doch dabei die Annahme gemacht werden müsste, dass ein Körper in den anderen eindringt, oder dass ein leerer Raum von dem übrigen abgeschlossen ist, oder eine gegenseitige Verdrängung entsteht (eine ἀντιπερίστασις), sei es dass Luft oder Wasser von dieser Verdrängung betroffen wird. Es müsste also in dem hinter der Pupille befindlichen Raume Wasser sein, welches verdrängt wird, ohne dass man eine solche Annahme begreiflich findet. Ja auch wenn man den Lichtstrahl mit dem Athem sich vertauschen lassen wollte, so wäre dies zuviel behauptet, wenn man bedenkt, dass man im Wasser, wo selbst auch ein Sehen stattfindet, nicht athmet, und dass überhaupt die Wasserthiere nicht athmen, wenn man einige davon ausnimmt. Und wollte man den ganzen hinter der Pupille befindlichen Raum mit Wasser sich angefüllt denken, an dessen Stelle der Lichtstrahl tritt, dann würden wir nicht mit diesem ganzen Raume diese Aussendung veranstalten, indem wir ja auch nicht mit diesem ganzen Raume sehen, sondern es müsste eine bestimmte Stelle von einer gewissen Ausdehnung vorhanden sein, in welcher diese Vertauschung vor sich geht. Und daraus ergäbe sich der Schluss, dass es nur ein Theil des zum eigentlichen Gesichtsorgane gehörigen Raumes ist, mit welchem wir sehen, während wir mit einem anderen wieder dies nicht zu thun vermögen. Endlich wenn die Lichtstrahlen etwas derartig Körperliches sind, das im Gesichtsorgane sich gebildet hat, dann wäre kein Grund vorhanden, warum die nicht mit einem Augenlide versehenen Thiere im Schlafe nicht

sehen, da dieselben ja die Gänge des Sehkörpers mit Lichtstoff angefüllt haben müssen. (Hieraus ergibt sich, dass die von Bruns in der kritischen Anmerkung vorgeführte Conjectur εἴ γε μὴ πλήρεις unhaltbar erscheint.)

Es folgt die Behandlung der letzten Annahme, dass nämlich (129, 9 ff.) die Lichtstrahlen nicht zusammenhängend, sondern getrennt sich bilden, dann müsste diese Trennung entweder wieder aufgehoben werden oder so bleiben, wie sie war. Im ersteren Falle müsste man wieder fragen, wie es denn möglich ist, dass ein kegelförmiges Büschel, welches mit seiner Grundfläche sogar den grössten Theil des Himmels bedeckt, sich auf einmal so verenge, dass man von diesem Kegel gar nichts mehr wahrnimmt. Und doch sollte ja das Gegentheil der Fall sein, nämlich dass schon von allem Anfang an eine Zusammenziehung stattfinde, die von der umgebenden Luft eingeleitet wird. Und wenn die Strahlen nicht aus einem einzigen in sich zusammenhängenden und für sich bestehenden Körper gebildet sind, wenn sie vielmehr kegelförmig auseinandertreten, dann müsste in der Mitte des von solchen Strahlen eingefassten Raumes eine dunkle Fläche entstehen, so dass, weil der Strahlenraum nicht vergrössert erscheint (darnach müsste es bei dem μὴ 129, 16 bleiben), in der Mitte nichts gesehen wird, ja sogar ein grösserer Raum unsichtbar bleibt als sichtbar; und sollte auch der eingeschlossene Raum gleich gross sein wie der Strahlenraum, dann könnte man immer noch ebensoviel sehen als nicht, während die Annahme eines solchen eingeschlossenen Raumes, der kleiner ist als der bestrahlte, ein Ding der Unmöglichkeit wäre. Und wie sollten so dicke Körper, wie hier die Strahlen (vermöge des durch sie gebildeten Strahlenkegels) vorausgesetzt werden, von einem so kleinen Dinge, wie der Lichtbrechapparat des Auges ist, hervorgehend (129, 20 f., damit ist allerdings nur ein speculativer Beweis geliefert, ohne dass man jedoch demselben seine Berechtigung auf Grund allgemeiner Erfahrung absprechen darf)? Und warum bleibt dieser Strahlenkörper immer in gerader Richtung, ohne dass er von Winden oder stark bewegtem Wasser hin- und hergerüttelt wird, wenn nur die Wasserebene sich nicht verändert (Bruns sagt in der Anmerkung dazu: „de rapidis fluviis dicere vi-

detur, quorum vadum perlucet, dumne superficies perturbata sit. Sed plura exciderunt." Die letzteren 3 Worte hätte sich Bruns ersparen können, weil auch ohne dass noch etwas vermisst wird, der Sinn klar genug ist)? Zudem muss darnach gefragt werden, wie die Strahlen durch ein festes durchsichtiges Mittel sich hindurch begeben. Wenn man nämlich sagen wollte, dass solche feste Mittel Gänge haben, dann handelt es sich darum, zu erkennen, ob dieselben leer sind, da denn dieselben als mitten im Festen eingeschlossene Oeffnungen gedacht werden müssten (was in diesem Falle unmotiviert wäre), oder ob sie mit Luft oder mit einem anderen Körper erfüllt erscheinen, welcher jedoch dann weichen müsste, wenn der Strahlenkörper eindringt; dann frägt es sich aber: wohin damit? Und wenn nun mehrere Körper durch einen und denselben Gang hindurch dringen müssen, dann frägt es sich, wie denn mittelst eines und desselben Ganges mehrere Personen zugleich gesehen werden können (der Gedanke ist: Man muss die Frage erheben, wie denn mehrere Objecte zugleich wahrgenommen werden, da man von jedem derselben einen Strahlenkörper ausgehen lassen müsste, welcher durch denjenigen Gang hindurch sich drängt, welcher für das gleichzeitige Sehen zweier in einer und derselben Gesichtslinie befindlichen Körper prädestiniert ist). In diesem Falle müssten aber zwei Körper gleichzeitig in demselben Raume sich befinden, was nicht angeht. Man könnte dem gegenüber einwenden, dass die beiden Objecte doch nicht in einer und derselben Linie liegen, weil sie sich ja dann gegenseitig verdecken müssten, also dass nur ein einziger Strahlenkörper angenommen werden könnte. Schwerer wiegt aber die Einwendung, welche man von dem modernen physiologischen Standpunkte aus zu erheben vermag, dass ein gleichzeitiges Sehen zweier Objecte überhaupt nicht möglich ist, indem das Auge, wenn auch mit ungemein raschen Bewegungen in der Weise von einem zum anderen Objecte wandert, dass in Wirklichkeit keine Gleichzeitigkeit, sondern ein Nacheinander vorausgesetzt werden muss. Zugleich ergibt sich aus dieser Darlegung der Sache, dass die Conjectur ὄψονται bei Bruns zum mindesten überflüssig ist. Dazu muss bemerkt werden, dass man nicht ersehen kann, wie auf diesem Wege das Durchsichtige

als zusammenhangend erblickt zu werden vermag. Denn nach der erwähnten Theorie müssten die Poren allein gesehen werden oder die durch die letzteren abgeschlossene Fläche des Durchsichtigen, sowie das bei den Schläuchen der Fall ist (wenn man durchsieht). Und ebenso müsste auch das nur durch Poren gesehene Durchsichtige dann verdunkelt werden, wenn gerade keine solchen Gänge in denselben sich befinden. (Daran hat aber Alexander nicht gedacht, dass diese Poren allenthalben im Durchsichtigen verbreitet sind.) Und wie lässt sich denken, dass ein solcher Körper in uns ist, dass er sogar bis an die Gestirne hinaus gesendet wird, so dass man annehmen müsste, er habe seinen Platz an einer Stelle, die man doch wohl nicht auffinden kann, weil man nicht annehmen darf, derselbe sei schon da, bevor wir die Gesichtsempfindung haben (hätte Alexander eine Ahnung von dem Lichtäther gehabt, dann wäre ihm die Vorstellung dieser Thatsache klarer geworden)? Und wie ist es möglich, dass man sozusagen urplötzlich und zugleich mit dem Sehen jenen Strahlenkörper aussendet (auch diese Eigenthümlichkeit hätte Alexander aus dem eben hervorgehobenen Lichtäther verstehen lernen können)? Und wie könnten sich, meint Alexander, zwei Personen, die sich zufällig gegenüber treten, einander sehen, da die Strahlenkörper sich gegenseitig verdecken, oder in einander eindringen oder nur der eine von beiden sichtbar wird, weil er von dem anderen überwältigt wird? Wenn endlich die Thatsache zum Vorschein kommt, dass die Strahlenkörper, die in der angegebenen Weise nothwendig erscheinen, nur durch eine Bewegung möglich sind, dann ist es auffallend, weshalb das Sehen der Gegenstände ohne Rücksicht auf ihre Entfernung vom sehenden Subject gleichzeitig vonstatten geht, da man doch annehmen sollte, dass jene Bewegung bis zu den Gestirnen länger dauert als die in die nächste Umgebung gerichtete. —

Ueberblicken wir die ganze Polemik gegen die in Rede stehende Theorie, so finden wir das Eine, dass dem Alexander weder die moderne Lehre von dem Lichtäther noch jene von der Geschwindigkeit des Lichtes bekannt war. Denn namentlich der letztere Umstand hätte ihm nicht bloss die Unhaltbarkeit der ganzen Strahlentheorie, sondern auch die Unrichtigkeit der zuletzt von ihm

vorausgesetzten Prämisse gezeigt, dass man nähere und entfernte Gegenstände gleichzeitig in den Blickpunkt bekommen kann. Trotzdem darf man nicht so obenhin über diese nur als Verirrung vorkommende Theorie der Alten den Stab brechen, weil in der That auch die moderne Optik eine wirkliche Materie, den Lichtäther, zur Grundlage aller Empfindung und Fortpflanzung des Lichts gemacht hat. Verhält es sich ja mit den Fortschritten auf diesem Gebiete genau so, wie mit anderen, z. B. in der Astronomie, wo man zwar die eigenthümlichen Hilfsmittel heutzutage belächelt, die von den Alten angewendet wurden zu dem Zwecke, die verwickelt scheinenden Bewegungen der Gestirne zu erklären, ohne dass man in Abrede stellen darf, dass ein allmählicher Fortschritt zu den heutigen Errungenschaften auf andere Weise als auf dem Wege annähernder Vermutungen und Combinationen, also durch verschiedene Irrungen nicht möglich war. Vgl. Gruppe, die kosmischen Systeme der Griechen. Berlin 1851 S. 124. 216. 217 f.

B. Die Lehre von der Verbreitung des Lichtes durch Anspannung der Luft.

Diese Theorie besteht darin, dass die auf den Lichtbrechapparat aufsitzende Luft durch die lebendige Kraft des Gesichtssinnes (ὑπὸ τῆς ὄψεως) in eine hin- und hergehende Bewegung geräth (νυττόμενον) und sich in einen Kegel formt. An der Basis desselben bildet sich eine solche Formation desselben, dass er genau diejenige Eigenthümlichkeit zeigt, welche in dem Objecte des Sehens vorhanden ist, also dass auf diese Weise der Gesichtseindruck in genau adäquater Art entsteht, ähnlich wie man mittelst des Stockes und Tastsinns das Oberflächenbild der Unebenheiten auf dem Erdboden u. dgl. wahrnimmt. Diese so sehr an unsere modernen Anschauungen anklingende Theorie wird von Alexander (130, 18 ff.) zurückgewiesen, indem er sich vor allem dahin ausspricht, dass man bei Annahme derselben sowohl den Zug vom Sinnesorgan als auch den vom Object aus wahrnehmen müsse, obschon dies wegen der Dünnheit der Luft nicht möglich sei. Zugleich ergebe sich ein Widerspruch dadurch, dass wir auch dann sehen, wenn wir einige Schritte zurücktreten, während dies doch dann unmöglich sei, wenn ein be-

stimmtes Aufsitzen des gesehenen Bildes auf dem Sinnesorgan vorausgesetzt werden muss, so dass wir nur in einer bestimmten Entfernung das Bild vom Objecte haben können (wer erinnert sich in diesem Falle nicht an die Theorie von der Accommodation des Auges, welche ja eben zu dem Zwecke vorhanden ist, dass wir auf verschiedene Entfernungen hin zu sehen vermögen?). Und wenn man den Ausgang von dem gesehenen Object nimmt, wäre anzunehmen, dass, wenn nicht die bestimmte Entfernung eingehalten wird, ein Abstand des zuletzt möglich gewordenen Bildes vom Auge vorhanden ist, der hier ebensowenig am Platze erscheint, wie wenn man aus grösserer Entfernung eine bestimmte Tastempfindung haben sollte? Und dann wäre es inconsequent, nur beim Gesichtssinne eine solche Wirksamkeit des πνεῦμα, jener Luft, anzunehmen, in welcher die Fortpflanzung des erwähnten Gesichtsbildes vor sich geht, indem ja auch für andere Sinne dieselbe Art der Empfindung durch Fortpflanzung angenommen werden müsste. (Man denkt hier vor allem an den hypothetischen Lichtäther, welcher unter dem Begriffe jenes πνεῦμα verstanden werden kann; zugleich darf aber hier jener Entgegnung bei Galen de plac. Hipp. et Plat. 642, 12 (Iw. Müller) gedacht werden, wo der Analogie mit dem Tastsinn insofern entgegengetreten wird, als man durch das Auge zugleich von der Farbe, der Grösse und Umgebung des Objects Kunde erhält, was beim Tastsinn nicht möglich sei. Wir Modernen wissen, dass dies nicht ganz richtig sich verhält. Und wenn auch bei Aristoteles die Grösse, Bewegung u. dgl. durch den sogenannten Gemeinsinn empfunden werden, so sind das doch nur secundäre Auffassungen der Psyche, während die Farbenempfindung im wahren Sinn des Wortes vermöge der Schwingungstheorie nach denselben Kriterien beurtheilt werden muss, wie die Empfindung des Lichtes, d. h. die Gesichtsempfindung überhaupt. Und gesetzt den Fall, man erkläre sich die letztere durch eine Art Tastempfindung auf Grund des in verschiedenen Schwingungen zum Auge gelangenden Lichtäthers, so ist darin die Farbenempfindung eo ipso eingeschlossen.)

Alexander wendet aber weiterhin ein, dass man diese Theorie deshalb nicht gelten lassen könne, weil dann ein Gleichartiges sich selbst bewegen müsse, was auf keine Art von Bewegung passe

(mit dieser Behauptung meint Alexander doch wohl nichts weiter, als dass die Luftschwingungen sich nicht fortpflanzen können, ausser es bewege sich die Luft durch sich selbst, also ohne einen ausserhalb ihrer befindlichen Anstoss. Vgl. dazu Aristoteles Physik (Θ) 5 mit meiner Bemerkung im 100. Bande der Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik S. 196). Ausserdem, bemerkt Alexander (131, 8 ff.), indem er auf die das Weltall bewegenden Kräfte Rücksicht nimmt, es sei undenkbar, dass man die in Rede stehende Theorie für die Gesichtsempfindung aufrecht erhalte, wenn man bedenkt, dass in diesem Falle entgegengesetzt wirkende Kräfte angenommen werden müssten. Denn wenn das hypothetische πνεῦμα vermöge der im Weltall überhaupt wirkenden Bewegungskraft nach aufwärts getrieben wird, während mit Rücksicht auf den speciellen Fall der von einem oberhalb befindlichen Objecte auf das unterhalb desselben gelegene Auge ausgehenden Bewegung jenes πνεῦμα abwärts gehen sollte, so müssen sich beide Bewegungen gegenseitig mindern oder gar aufheben. (Natürlich beruht diese Polemik nur auf der Voraussetzung einer Bewegung des Weltalls, wie man sie bis heute noch nicht hat entdecken können.) Hierauf folgt (131, 22 ff.) der bereits oben von Galen gemachte Einwand, der eigentlich gegen die Stoiker gerichtet ist, so dass man annehmen muss, dass alle die hier vorgebrachten und zurückgewiesenen Lehren aus stoischen Quellen stammen. Wenn aber Alexander 131, 28 f. den Schluss zieht, dass unter Voraussetzung der von ihm widerlegten Lehre das Sehen nichts anderes als ein Tasten wäre, dann hat er vollkommen recht; man könnte dagegen nur sagen, dass trotzdem die neuere Psychologie das Sehen als ein Tasten in die Ferne bezeichnete, obschon nur von ferne die in diesen Worten liegende Analogie sich bewahrheitet, wie sie denn auch von den maassgebenden Persönlichkeiten auf diesem Gebiete zurückgewiesen wurde.

Die folgende Frage lautet, wie es denn trotz der hier vorausgesetzten Theorie möglich werde, dass man aus dem Dunkel wohl solche Gegenstände erkenne und sehe, welche im Lichte sich befinden, dagegen nicht umgekehrt von einer beleuchteten Stelle aus in Dunkelheit gehüllte Dinge wahrzunehmen vermöge. Der gewöhnlich für diese Erscheinung vorgeführte Grund, dass vermöge der genauen

Unterscheidung der Sehobjecte in der beleuchteten Luft eine grössere Kraftthätigkeit für den Zweck des Sehens erzeugt wird, während die lichtleere Luft den Gestalten der Objecte keinen Halt verschaffen kann (wenn man auf solche Weise das κεχαλᾶσθαι, 131, 34. 132, 1. 13 f. erklärt, bedarf es keineswegs der von Bruns nothwendig erachteten Hinzufügung eines μή), ist nichtig. Denn man muss bedenken, dass, wenn auch die nicht von Licht durchzogene Luft, wie jene Annahme lautet, als eine dichtere bezeichnet wird, doch auf solche Weise eher jener zum deutlichen Sehen durch die Luft nothwendige Widerstand erzeugt wird, zumal wenn man gerade deshalb, weil das Auge im Dunkeln sich befindet, beleuchtete Gegenstände (offenbar wegen des auf jenem Widerstande beruhenden grösseren Contrastes) deutlicher und besser wahrzunehmen im Stande ist. (Das hier zu Grunde gelegte Phänomen verdient gewiss eine genauere Untersuchung; doch dürfte diese Thatsache, dass man aus dem Dunkel heraus besser sieht als dann, wenn das Auge gleichfalls beleuchtet wird, vorzugsweise auf schwach beleuchtete Gegenstände passen, weil in solchem Falle natürlich der gegenseitige Wettstreit des Lichtes im Objecte und desjenigen, in welchem der Beschauer sich befindet, wegfällt und nur das erstere beachtet wird.) Und zur näheren Ausführung des so eben vorgeführten Gedankens wird von Alexander (131, 37 ff.) die Ansicht aufgestellt, dass es ein Widerspruch sei, anzunehmen, dass nur derjenige Luft-Lichtstrahl eine Wirkung im Auge erzielt, welcher unter dem Einfluss des Lichtes sich befindet, und daneben zu sagen, dass die lichtleere Luft keinen Halt für das Gesichtsbild gewährt. Denn dann sei es gleichgiltig, ob man diese haltlose Strecke am Object oder am Auge voraussetzt. Denn es sei selbstverständlich, dass auch dann, wenn die am Lichtbrechapparat befindliche Lichtluft dunkel, die aber am Objecte hell ist, die Sehkraft, welche von dem Gesichtsorgane ausgeht, erlahmt, da sie zunächst durch die schwer durchdringliche unbeleuchtete Schicht sich Bahn brechen möchte. (Solche Anschauungen sind nun aber nur dann erklärlich, wenn schon von vornherein ein Unterschied zwischen Beleuchtungsstoff und derjenigen Luft angenommen wird, in welcher dieser Stoff fehlt. Wir Modernen wissen, dass der „Beleuchtungsstoff“ überall im Weltraum

als Lichtäther verbreitet ist, daher auch in der Luft sich befindet.) Natürlich fällt (mit Rücksicht auf die so eben in der Parenthese von mir gegebenen Erklärung) auch der folgende Einwand, dass die Bewohner zweier gegenüber befindlichen nur durch einen dunklen Raum in der Mitte von einander getrennten Häuser, in welchen Licht zum Vorschein kommt, dieselben sehen, obwohl dieser dunkle Raum nach der behandelten Theorie eigentlich die Durchdringung des Lichtes verhindern sollte.

Die Ursache ferner, warum wir die Gestirne des Nachthimmels am Tage nicht sehen, was doch nach dem eben von Alexander Erwähnten, wenn die Theorie der Gegner richtig wäre, selbstverständlich sein müsste, weil nur in der Nacht das jedes Sehen hindernde Dunkel vorhanden ist, spricht ebenfalls nach Alexander 132, 10 ff. gegen die erwähnte Lufttheorie. Denn gerade durch die grössere Festigkeit des Dunkels und das derbere Gefüge der erwähnten Nachtluft sei man im Stande die Gestirne zu sehen, was bei der in ihren inneren Theilchen verschiedene Objectsdifferenzen leichter zum Vorschein kommen lassenden und daher nach der Meinung der Gegner mit energischerer Kraft wirkenden Tagluft nicht möglich werde, weil wir mit derselben keinen richtigen Haltpunkt gewinnen und dadurch nicht im Stande sind, der Fähigkeit unseres Gesichtssinnes diejenige Thatkraft zu verleihen, welche ihn in den Stand setzt, auf so weite Entfernungen hin seine Wirksamkeit auszuüben. Und das sei eben aus den erwähnten Ursachen bei Gelegenheit von Sonnenfinsternissen oder in einem schattigen Walde sowie in tiefen Brunnen der Fall, da wir dann trotz der Tageshelle die Gestirne sehen (die Gründe für die zuletzt aufgeführten Phänomene liegen natürlich ganz anderswo als in dem von Alexander gemeinten Umstande).

Hören wir aber weiter: „Wenn wir die im Wasser befindlichen Gegenstände sehen, dann frägt es sich, ob das Wasser im Verein mit der Luft die Sichtbarkeit befördert oder nicht. Denn wenn das letztere der Fall ist, dann kann man diese Theorie des Sehens, weil wir ja auch die Dinge im Wasser wahrnehmen, deshalb nicht anerkennen, weil man nicht verstehen könnte, wie in der Luft ein Entgegenstemmen der Sehkraft (nach 130, 14 ff.) möglich, ja noth-

wendig ist, während dies im Wasser, wo doch das Sehen jener Gegenstände stattfindet, nicht mehr angenommen wird. Wenn aber das erstere vorkommt, dann müsste man, da die Luft doch weniger dicht als Wasser ist, die Sichtbarmachung der Dinge auch in der dunkeln Luft voraussetzen (was eben nach der von Alexander bekämpften Ansicht, wie wir sahen, nicht stattfindet, wenn das Object im Dunkeln und das Auge im Hellen gelegen ist).

Nimmt man jedoch an, dass dies bei der dunkeln Luft deshalb nicht geschieht, weil sie dünn ist, nämlich dünner als Wasser, so müsste dies mit noch grösserem Rechte bei der noch viel dünneren beleuchteten Luft stattfinden". (Die grössere Dichtigkeit des Wassers ist es aber nicht, warum wir die Gegenstände im Wasser sehen oder nicht sehen; sondern nur seine Durchsichtigkeit.)

Da wir dann, wenn wir uns im Wasser selbst befinden, manchmal sogar die Dinge auf dem Grunde sehen, so erfolgt auch hieraus, da ja keine Luft zum Auge dringen kann, die Nothwendigkeit des Schlusses, dass wir uns mit der vorausgesetzten Annahme nicht befreunden können, welche darin besteht, dass wir durch Anspannung der mitten zwischen Subject und Object befindlichen Luft zum Sehen gelangen (auch hier gilt natürlich das so eben in der Parenthese Erwähnte). Die Wasserthiere ferner könnten, falls die aufgestellte Theorie richtig ist, nur dann sehen, wenn im Wasser auch Luft sich befindet, die etwa in ihnen selbst enthalten sein könnte, wenn nicht die Thatsache dagegen spräche, dass die Luft jedenfalls über das Wasser hinauf getrieben werden müsste, da sie immer das Bestreben hat, aufwärts zu steigen (womit dann eigentlich dieser Fall auf den unmittelbar vorhergehenden zurückgeführt ist). Die Annahme, welche von den Gegnern des Alexander gemacht wird, dass ein Sehen nur durch eine Art Anstemmung geschieht, welche in der Luft stattfindet, führt ihn zu folgendem Schluss (132, 30—33): Wenn die Anstemmung angenommen werden muss, dann kann dieselbe nur mit der Annahme des dem Sehen der Objecte zu Grunde liegenden Mittels als eines Körpers verbunden werden. Denn diese Stützung oder Anstemmung (ἐπέρεισις) lässt sich nur unter Voraussetzung eines körperhaften Mediums denken. Sofort, wenn man das Licht als etwas Körperloses auffasst, schwindet

auch die Möglichkeit jener ἐπέρεισις, die man sich auch da nicht zum Grundsatze machen könnte, wo ein Körper den andern durchdringen, also vernichten müsste, da die Luft ins Wasser einzudringen genöthigt wäre, was deshalb nicht möglich ist, weil zu gleicher Zeit zwei Körper in einem und demselben Raume sich befänden. (Ich glaube wenigstens, dass man sich auf solche Weise das von Alexander Vorgeführte zu ergänzen hat, wenn in den Punkt Beweiskraft gelegt werden soll.) Und wenn das Licht bei der Verdeutlichung, also Discernirung (διάκρισις) der einzelnen Theile des Objects zustande kommt, so sollte man glauben, dass im Falle des Gegentheils, wenn nämlich die Vereinigung (σύγκρισις) vorkommt, welche doch wohl im Wasser stattfindet, vermöge der Kälte des letzteren das Licht dem Dunkel weicht (diese mit der Lehre, dass das Licht Feuer sei, innig zusammenhängende These muss natürlich, weil eben letzteres nicht der Fall ist, zurückgewiesen werden).

XIV.

Note sur des Copies de manuscrits de Descartes.

(Bibliothèque royale de Hanovre.)[1])

Par

Ch. Adam à Dijon.

Leibniz écrivait à Joh. Bernoulli, le 2 oct. 1703 (Leibnizens mathematische Schriften, edit. Gerhardt, 1856, 2. Abtheilung, B. III, S. 726):

---

[1]) Ces pages ont été écrites au retour d'une mission confiée par le Ministère de l'Instruction publique en France à M. Charles Adam, professeur à la Faculté des Lettres de Dijon, pour des recherches à faire dans les Bibliothèques de Hanovre et de la Hollande en vue d'une nouvelle édition des Oeuvres complètes de Descartes. M. Charles Adam, professeur de philosophie à Dijon, et M. Henri Adam, professeur de mathématiques à Besançon, ont reçu le plus cordial accueil de M. Ed. Bodemann à la Bibliothèque royale de Hanovre, et sont heureux de lui en exprimer ici toute leur reconnaissance. L'excellent bibliothécaire leur a d'abord permis d'entrer une heure plus tôt que de coutume, et plus d'une fois il est revenu lui-même après midi à la Bibliothèque, en dehors des heures du règlement, pour leur donner une séance supplémentaire; enfin c'était à qui, pendant ces huit journées pleines de travail, témoignerait aux deux professeurs français quelque chose de cette Bruderschaft scientifique qui doit régner quand même, d'un pays à l'autre, entre tous les esprits.

L'initiative de cette édition nouvelle des Oeuvres complètes de Descartes, que l'on annonce ici, a été prise en France par la Revue de Métaphysique et de Morale, et c'est au directeur de cette Revue, M. Xavier Léon, (Paris, rue des Mathurins, 39), que l'on est instamment prié de faire parvenir toutes les communications qui peuvent contribuer au bon succès d'une entreprise dont un professeur étranger écrivait que c'était pour un Français un devoir envers la patrie française, et en même temps un service à rendre à l'esprit humain.

„Aliquando quorumdam Posthumorum Cartesii editio promittebatur in Batavis. An prodierint nescio. Ego ex iis nonnulla itidem habeo. Talia sunt:

„Regulæ veritatis inquirendæ (quæ mihi non admodum singulares videntur) illustratæ exemplis non male,

„Fragmentum Dialogi Gallici,

„Primæ cogitationes de animalium generatione, etc.

„Quod si non ederent qui promisere, possem ego librario edituro submittere, etc."

A quoi Bernoulli répond que des opuscula posthuma physica et mathematica de Descartes ont été publiés (c'est l'édition d'Amsterdam, 1701); et il ajoute ceci: „ampla ejus recensio habetur in Actis Lips. anni 1701 m. Decemb.; miror quod non videris." (ib., S. 737). Et Leibniz se le tient pour dit.

Mais d'où provenaient les inédits de Descartes qu'il avait en sa possession?

La première pensée qui vient à l'esprit est que Leibniz a pu copier, pendant son séjour de 1672 à 1676 à Paris, les papiers de Descartes chez Clerselier à qui son beau-frère Chanut en avait fait présent. Clerselier en donnait libéralement communication à toutes les personnes d'étude. Il les avait communiqués à Arnauld, qui en profita pour certaine partie de son Art de penser (la Logique de Port-Royal, 1662). Leibniz, qui devint ami d'Arnaud, put ainsi en obtenir connaissance. Et, en effet, dans les Oeuvres inédites de Descartes que Foucher de Careil publia en 1859—1860, on trouve, en tête d'un extrait des manuscrits du philosophe, cette mention: „descript. 25 februarii 1676" (t. II, p. 210). Voilà donc une première provenance bien établie, au moins pour quelques-unes des copies de Leibniz.

Mais cette mention du 25 février 1676 ne se trouve que pour un extrait intitulé: remedia et vires medicamentorum, (ainsi que la date du 1 juin 1676 pour une suite de pensées dont Leibniz a de même emporté une copie). Or Leibniz, dans la lettre du 2 oct. 1703, parle aussi des Regulæ veritatis inquirendæ et d'un Fragmentum Dialogi Gallici. N'y aurait-il pas pour ces deux textes une autre provenance?

On trouve à ce sujet, t. IV, page 56, d'un précieux ouvrage du Dr Ed. Bodemann, die Handschriften der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1867:

„308. Ren. Cartesii: Regula (sic) de inquirenda veritate.

„Autographon von 34 Bl. 4°.

„Diese Handschrift des Cartesius mit den beiden andern No. 381 und 382 ward nach unsern Biblioth.-Acten von Leibniz gekauft Sept. 1670 vom D. Schüller im Amsterdam. Es findet sich darüber in den Acten folgende eigenhändige Bemerkung von Leibniz:

„Ein Mstum mathematicum Cartesii, — ein ander französ Mstum de Mr. Des Cartes, c'est un dialogue, où il prétend de rendre sa philosophie fort intelligible, — ein latein. Mstum de Mr. Des Cartes, dessen Titel: methodus inquirendæ veritatis, — diese Msta sind noch nicht gedruckt, sondern ganz rar vndt (sic) sind von des Autoris eigener Hande abgeschrieben. — Deux volumes in grand folio des édits et ordonnances ramassées par le feu Maréchal Jabert, — alle diese Bücher sind bezahlet mit 50 Thaler."

Les deux autres numéros que donne ici le catalogue, 381 et 382, mentionnent: le N° 381; Calcul de Mons. des Cartes, et le N° 382: Excerpta ex Mstis Ren. des Cartes. Le premier seul (381) paraît se rapporter à un des trois ouvrages de Descartes achetés par Leibniz: ein Mstum mathematicum Cartesii. Le second (382) est tout autre chose assurément que „le dialogue où il prétend de rendre sa philosophie fort intelligible", et même (nous le démontrerons ailleurs, dans la Revue philosophique) il n'a pu être copié qu'après 1701 et sans doute à la fin de 1703 ou même en 1704. De l'achat de sept. 1670, fait par Leibniz à Amsterdam, il reste donc maintenant à la Bibliothèque royale de Hanovre: 1° les Regulæ; 2° peut-être aussi le manuscrit intitulé Calcul de Mons. des Cartes (qui, d'ailleurs, n'est pas de Descartes). Mais on n'a pu retrouver jusqu'à présent le fragment de dialogue françois que Leibniz mentionne à deux reprises, comme étant parmi ses papiers: dans la note relative à son achat de sept. 1670, et dans sa lettre à Joh. Bernoulli, du 2 oct. 1703. Ce ne peut être que le dialogue entre Eudoxe, Polyandre et Epistemon, inti-

tulé la Recherche de la Vérité par la lumière naturelle, etc., qui ne nous est connu que par une page de Baillet, dans sa Vie de Mons. Descartes, 1691, t. II, p. 406—407, et par une traduction latine qui en a été donnée à Amsterdam dans les opuscula posthuma, 1701. M. Bodemann rendrait le plus grand service aux historiens de la philosophie, s'il pouvait leur retrouver ce dialogue en français.

Mais l'objet du présent article est plutôt l'autre lot de papiers, celui que Leibniz a rapporté de son séjour à Paris en 1676. Ce sont ceux-là que Foucher de Careil a publiés en 1859—1860, dans ses Oeuvres inédites de Descartes. Examinons ce qu'on trouve là-dessus à la Bibliothèque royale de Hanovre.

M. Bodemann, dans un autre catalogue, qui n'est pas imprimé, et qu'il consacre tout entier aux papiers de Leibniz, donne cette indication: excerpta e ms. Cartesii. Ce sont de grandes feuilles, dont chacune est pliée en deux, de manière à former deux feuillets; les feuillets seuls sont numérotés, de sorte que chaque numéro vaut pour deux pages, l'endroit du feuillet et le revers. Ces numéros ont été ajoutés au crayon; mais ils correspondent exactement à des indications écrites à l'encre, et de la main de Leibniz, sur la fin de chaque feuille et au commencement de la feuille suivante. Ce numérotage semble donc bien donner la suite des manuscrits tels que Leibniz les a copiés; à ce titre, il doit être respecté. Voici la suite de toutes ces feuilles:

(Feuille I). Pliée en deux, elle forme deux feuillets, numérotés 1 et 15; car ces deux feuillets, qui cependant doivent être lus l'un à la suite de l'autre, servent de converture ou de chemise à tous les autres, qui se trouvent renfermés dedans. C'est le fragment mathématique, intitulé de solidorum elementis, et qui commence ainsi: angulus solidus rectus est qui .... Foucher de Careil l'a publié, dans ses Oeuvres inédites de Descartes, t. II, p. 214—227: Angulus solidus est qui .... Le mot rectus est omis.

(Feuille II). Ce n'est pas une feuille entière ni même un feuillet, ni même une page; mais seulement un fragment de page avec quelques notes écrites. Il porte au crayon le numéro 2.

(Feuille III). Deux feuillets, 3 et 4, où l'on retrouve ce que Foucher de Careil a publié, t. II, p. 86—134: Anatomica quædam ex M^{to} Cartesii, et les observations de Descartes sur des cœurs de veau, qu'il disséquait lui-même. A la fin du feuillet 4, on trouve ceci: pars II.

(Feuille IV). Deux feuillets, 5 et 6, et au commencement du premier, la mention: pars II, répétée. Ce feuillet 5 est donc bien la continuation du précédent, et Foucher de Careil l'a aussi publié à la suite, t. II, p. 134—170. Ce sont toujours des observations anatomiques, qui commencent ainsi: secta posthac gula etc. — A la fin du feuillet 6, on lit: pars III, in ovis cerebro ....

(Feuille V). Deux feuillets, 7 et 8, dont le premier répète la mention pars III excerptorum anatomicorum ex ms. Cartesii, et commence ensuite: in ovis cerebro, au-dessous d'une grande figure que Foucher de Careil n'a pas donnée. C'est le texte imprimé par lui, t. II, p. 170—210. A la fin du feuillet 8 on lit encore pars IV.

(Feuille VI). Deux feuillets, 9 et 10, avec la mention répétée: pars IV excerpt. Anatom. ex Ms. Cartesii. Foucher de Careil les a imprimés, t. I, p. 100—108: in eo convenit formatio plantarum et animalium, et p. 108—132: 1637 nov. Accretio duplex est.....; sauf la seconde moitié du revers du feuillet 9 et le quart environ du feuillet 10, qui forment, en effet, comme une parenthèse dans le manuscrit, et qu'il a donné, t. II, p. 66—80: 1631. Præter spiritum animalem .... A la fin du feuillet 10, on lit pars V.

(Feuille VII). Deux feuillets, 11 et 12, qui reprennent la mention précédente: pars V excerptorum anatomicorum ex ms. Cartesii. Foucher de Careil les a imprimés aussi en suivant: t. I, p. 132—140, vena arteriosa ....; et p. 140—156: coctis sex ovis.

(Feuille VIII). Deux feuillets 13 et 14. Après 18 lignes, que Foucher de Careil n'a pas reproduites, sans doute parce qu'on lit en marge: hæc deleta in Ms^{o}, mais que Leibniz avait copiées quand même, on trouve toute une série d'observations ou de questions, que Foucher de Careil a publiées, t. I, p. 72—100, non

sans quelques omissions çà et là cependant. Elles commencent ainsi: grando — vidi hodie mense decembri. — Et après la grêle, Descartes parle un peu de tout: de l'eau qui entre dans les caves en temps d'inondation, de la forme que des vibrations donnent à une corde tendue, de la bouche qui souffle le chaud et le froid, etc., etc. — On trouve ensuite sur une autre feuille, de la main de Leibniz, quelques notes prises par lui sur les Méditations; mais ce ne sont plus des extraits de manuscrits, comme tout ce qui précède.

Quelques remarques maintenant sur l'édition de Foucher de Careil. Il a commencé par cette dernière série d'observations et de questions, comme plus curieuses sans doute, celles des feuillets 13 et 14, et les a publiées, t. I, p. 72—100. D'autre part il a renvoyé tout à la fin ce qui était purement mathématique, le trouvant un peu abstrait sans doute pour ses lecteurs: les feuillets λ et φ se retrouvent au t. II, p. 214—227. Dans l'intervalle, Foucher de Careil a intercalé, en suivant à peu près l'ordre du manuscrit, les observations anatomiques et les théories physiologiques. Cependant il a encore interverti cet ordre. Il imprime tout d'une suite les feuillets 3 et 4, 5 et 6, 7 et 8, au t. II, p. 86—210; (et cela porte dans le manuscrit les indications: pars I, pars II, pars III). Mais il imprime au t. I, p. 100—156, les feuillets 9 et 10, 11 et 12, qui portent les indications: pars IV et pars V. En outre une sorte de parenthèse, qui se trouve aux feuillets 9 et 10, est renvoyée par lui au t. II, p. 66—80. Mais ce ne serait là que le moindre défaut de l'édition de Foucher de Careil. Donnons seulement en sa faveur ici deux excuses: 1° l'écriture de Leibniz, dans cette copie prise à la hâte, est fort malaisée à déchiffrer, et Foucher de Careil a eu le mérite de la découvrir d'abord, puis de la déchiffrer le premier, ce qui a singulièrement facilité une seconde lecture à ceux qui sont venus après lui; 2° souvent le texte qu'il a donné à imprimer était bon, comme en témoigne la traduction française qui est mise en regard; celle-ci rend exactement, en plus d'un endroit, la copie manuscrite de Hanovre, et ne rend pas le latin qu'elle accompagne; bien des lacunes et des fautes de l'édition de 1859—1860 seraient donc, non le fait de

l'éditeur, mais bien celui de l'imprimeur. Ajoutons enfin qu'après la scrupuleuse collation des textes qui vient d'être faite à la Bibliothèque royale de Hanovre, on peut être assuré que, dans l'édition nouvelle de Descartes, autant que possible, tout le mal sera réparé.

Mais il y a un autre malheur dont la réparation ne sera peut-être pas aussi facile. Deux ensembles de fragments ont été publiés en 1859—1860 par Foucher de Careil dans ses Oeuvres inédites de Descartes, comme provenant l'un et l'autre de la Bibliothèque royale de Hanovre, et ne se retrouvent plus aujourd'hui dans cette même Bibliothèque. Ce sont justement les deux fragments qui donnent la provenance de tous les autres: l'un portait cette mention qu'il avait été copié par Leibniz le 1er juin 1676, et l'autre, le 25 février 1676. L'un est imprimé au t. I, p. 1—58, et se compose de fragments qui paraissent empruntés aux Olympica et au Parnassus. L'autre se trouve au t. II, p. 210—214, et porte ce titre: remedia et vires medicamentorum.

Pendant dix jours, l'excellent M. Bodemann les a bien cherchés, et sûrement il les retrouvera. Il a déjà trouvé, en cherchant ainsi, quelques pages inédites, qu'il s'est empressé d'apporter, tout joyeux, aux deux Français qui travaillaient dans sa Bibliothèque. Ce sont des pensées, avec ce nom écrit en haut de la première page: Cartesius. Foucher de Careil ne les a pas publiées, et pourtant il les a eues entre les mains; car il a donné, t. I, p. 58—72, ce qui y fait suite, et dont le commencement se trouve sur une même page que ces pensées; c'est le fragment intitulé: ad Principia Philosophiæ annotationes quas videtur D. des Cartes in sua Principia Philosophiæ scripsisse. Ajoutons que ces feuilles n'étaient pas encore cataloguées, ce qui laisse espérer que, le catalogue n'étant pas fini, on retrouvera parmi ce qui reste ces deux ensembles de fragments qui manquent. Le premier, le plus important, ne remplirait guère plus de quatre pages, avec l'écriture fine et serrée de Leibniz; quatre pages, c'est-à-dire deux feuillets, c'est-à-dire une grande feuille pliée en deux, comme celles que nous avons énumérées plus haut. L'autre fragment, beaucoup plus court, ne serait que d'une page et demie environ.

Un dernier mot encore. Dans ces mêmes Inédits de Descartes, Foucher de Careil a publié, t. II, p. 1—64, comme venant de la Bibliothèque royale de La Haye, plusieurs lettres de Descartes à Le Leu de Wilhem, beau-frère de Constantin Huygens. Les autographes de ces lettres se trouvent maintenant à la Bibliothèque de l'Université de Leyde, à laquelle ils ont été cédés. Mais la cession n'a été faite qu'en 1862, et Foucher de Careil a eu raison de les donner en 1860 comme étant encore à La Haye. Seulement il a eu tort de laisser imprimer que ces autographes étaient à la Bibliothèque royale. C'est au Rijks-Archief qu'il aurait dû dire; et effectivement il le dit, au moins dans sa préface (t. II, p. XII—XIII); ce qui n'a pas empêché l'imprimeur de mettre ensuite: Bibliothèque royale, p. 6, 12, 14, 16, etc.). Ces autographes d'ailleurs portent toujours à Leyde l'ancien cachet du Rijks-Archief. Or le Rijks-Archief de La Haye ne se confond pas du tout avec la Bibliothèque royale (Koninklijke Bibliotheek): ce sont deux palais différents, à une certaine distance l'un de l'autre (le premier sur le Plein, et l'autre, lange Voorhout), avec deux administrations différentes; et ce fut un grand émoi tout d'abord pour le savant conservateur des manuscrits à la Bibliothèque royale, lorsqu'on vint chercher là des autographes de Descartes, qui n'ont jamais existé qu'au Rijks-Archief, et qui même ne sont plus là, mais ont été envoyés à la Bibliothèque de l'Université de Leyde.

Quelque erreur du même genre n'aurait-elle pas été commise au sujet des fragments de Descartes publiés par Foucher de Careil, t. I, p. 1—58, et t. II, p. 210—214? Les aurait-il trouvés dans une autre bibliothèque que la Bibliothèque royale de Hanovre, ou bien auraient-ils été transportés, depuis 1859 ou même 1858, de Hanovre ailleurs, à Leipzig, par exemple, ou à Berlin?

Quoi qu'il en soit, et pour résumer cette étude, il reste à retrouver parmi les papiers de Leibniz, comme copies de manuscrits de Descartes:

1° Le dialogue en françois intitulé: de la recherche de la vérité par la lumière naturelle, etc. —, que Leibniz déclare avoir acheté à Amsterdam, en sept. 1670.

2° Un ensemble de fragments latins, que Foucher de Careil déclare avoir trouvés à la Bibliothèque royale de Hanovre et qu'il a publiés au t. I, p. 1—58 de ses Oeuvres inédites de Descartes. Leibniz les aurait copiés à Paris, le 1er juin 1676.

3° Un autre fragment, trouvé également à la Bibliothèque royale de Hanovre, et publié par Foucher de Careil t. II, p. 210—214. Il est intitulé: vires et remedia medicamentorum, et Leibniz l'aurait copié le 25. fév. 1676.

Le savant M. Bodemann, après nous avoir communiqué, avec tant d'empressement et une satisfaction si visible, tout ce qu'il connaissait de copies de manuscrits de Descartes dans sa Bibliothèque, (copie des regulæ, copie des observations anatomiques et autres, des questions mathématiques, et une lettre encore de Descartes à Dozem, 25 mars 1642), après avoir lui-même découvert quelques pages nouvelles qu'il nous a aussitôt libéralement communiquées, M. Bodemann ne manquera pas, on peut en être certain, de faire toutes les recherches nécessaires, et, faites par ses soins, on doit avoir confiance qu'elles aboutiront.

XV.

Une lettre inédite de Campanella.

Par

Paul Tannery à Paris.

La lettre qui suit se trouve autographe à la Bibliothèque Nationale de Paris, MS. fr. n. a. 6205, page 186. On connaissait déjà le fait que Campanella, encore détenu à Naples, s'était cependant créé des relations en France (comme aussi en Allemagne) et qu'il avait notamment fait présenter à la Faculté de Théologie de Paris (en novembre 1622) un de ses ouvrages manuscrits.[1]) Mais on ignorait, je crois, cette circonstance que la seconde rédaction de la première partie de sa Métaphysique[2]) circulât également à Paris et qu'elle y eût excité assez d'intérêt pour que le

[1]) Scriptoris ordinis prædicatorum (Paris, 1721), Tome II, p. 506.

[2]) D'après le Syntagma des Oeuvres de Campanella, la première rédaction faite en 1590, lui aurait été volée; la seconde aurait été confiée par lui à son ami „Tobias Adami" mais non éditée; il a fait imprimer lui-même la troisième à Paris, en 1638.

P. Mersenne ait eu l'idée de la faire imprimer, projet qui au reste ne devait pas aboutir. Je n'ai pu trouver aucun renseignement précis sur le comte de Château-Villain, qui aurait été en France le principal dépositaire des écrits de Campanella; il doit avoir été le dernier représentant d'une branche d'Avaugour, qui posséda le comté en question, avant son acquisition par le maréchal de Vitry. J'ignore également quel est l'Illustrissimus Ligonensis mentionné dans la lettre de Campanella: peut-être faut-il lire Lingonensis; Château-Villain étant dans le diocèse de Langres, Campanella a pu se servir de cette expression pour désigner son principal correspondant.

Adm(odum) R(everendo) P(atri) fratri Marino Merseno ordinis Minim(orum) Theologo doctissimo S(alutem) P(lurimam).

Heri accessit ad me Adm. R. P. fr. Antonius Rengolius quæritans an tres epistolas Adm. R(everen)dæ Paternitatis tuae præteritis mensibus acceperim. Miratus sum atque unà gavisus: scripseram enim ad Ill(ustrissim)um Comitem Castellivillani, qui mihi nunciaverat quemdam Patrem ex ordine S. Francisci Paulani onus suscepisse edendorum Metaphysicorum meorum, ut renunciaret quis esset ille Pater, ut possim meis epistolis sollicitare et monere quæ oportuisset. Sed nec ab ipso Comite, nec a Patre Paulano deinde epistolium recepi ullum, et quidem mirabar valde contristabarque simul. Nunc laetor quidem quod non amicorum et patronorum socordia sed itineris iniuria aut tabellariorum infidelitate ita accidisse intelligo. Obsecro igitur Præstantiam tuam venerabilem ut dignetur scribere fideliori tramite, qualiter P. Rengolius edixerit, et, si adhuc prælo non data est prima Metaphys. pars, exspectetis a me correctiorem illam et secundam tertiamque. Similiter et alios commentarios, quos indidem ad Academiam Sorbonicam et ad Il-l(ustrissim)um Ligonensem pridem transmisi, puto te habere vel ut obtineas a Comite patrono meo te etiam atque etiam rogo. Siquid aliud valeo, iubeas iubeo meque tuarum virtutum egregiarum amatorem esse intelligas; non enim in vulgare ingenium veritatum mirificarum fulgor affulget, qualis in tuo splendescere ac roborari

ut sol in [3]) crystallo mihi videre videor. Vale meque Domino virtutum et S. Francisco continua oratione commendato.

Neapoli die 20 7^{bris} 1624.

Frater Thomas Campanella
ordinis prædicatorum.

Rescribe statim et
p(er) ord(inis) [4]) tabellarios.

Meo nomine Comiti Castelvillani
salutem dices, omniaque quæ
ad te scribo communicabis.

Adresse. Al Molto R^{do} $\overline{\text{pre}}$ fra Marino
Merseno Theologo dell' ord.^{e} di
S. Franc^{co}. di Paolo p. osser.
in Francia.

---

[3]) Ici un mot griffonné illisible, peut-être rayé.
[4]) Peut-être ord(inarios).

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

V.

Die polnische Literatur zur Geschichte der Philosophie

von

Prof. Dr. Heinrich von Struve in Warschau.

c. Neue und neueste Philosophie.

Eine selbstständige Bearbeitung der gesammten Geschichte der neuen Philosophie gibt es in der polnischen Literatur nicht. Die hervorragendste Leistung auf diesem Gebiete ist eine ausführliche Darlegung der Geschichte der Philosophie seit Kant, welche fast den ersten Band von Gołuchowski's bekanntem Werke: Ueber die höchsten Fragen des Menschen ausfüllt[140]). Diese Geschichte schliesst sich zwar, wie der Verf. in der Vorrede bezeugt, hauptsächlich an H. M. Chalybäus' Historische Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel, 4. Aufl. 1848, an, behandelt aber kritisch noch auf fast hundert Seiten die Philosophie Herbart's, welche Chalybäus unberücksichtigt lässt. Neben diesem Werke ist nur noch die 1863 von M. Gliszczyński besorgte Uebersetzung von Cousin's Geschichte der Philosophie des 18. Jahrhunderts[141]), sowie die in der letzten Zeit von W. M. Kozłowski in Angriff genommene Uebertragung der Geschichte der neueren Philosophie von R. Falckenberg[142]) zu erwähnen. Was das

---

[140]) Józef Gołuchowski l. c. (Anm. 50), T. I, 132—603.

[141]) Cousin, Historya filozofii 18go wieku. Przetłomaczył M. Gliszczyński. Warszawa. 1863. 2 tomy.

[142]) R. Falckenberg, Historya filozofii nowożytnej. Przekład Wł. M. Kozłowskiego. Arkusz 1—36. Warszawa. 1894.

Werk Cousin's anlangt, so enthalten die zwei ersten Bände desselben, die polnisch erschienen sind, einen allgemeinen Ueberblick der Geschichte der Philosophie bis zum Anfange des 18. Jahrhunderts, mit Einschluss von Locke.

Unter zahlreichen Abhandlungen und Monographien über einzelne Momente der neuen Philosophie und hervorragende Denker der Neuzeit heben wir hier auch nur diejenigen hervor, die einen bleibenden Werth in der polnischen Literatur beanspruchen.

An die Spitze ist hier eine Schrift Pawlicki's: Ueber die Anfänge des Christenthums zu stellen[143]), welche 1885 in Mainz auch in deutscher Bearbeitung erschienen ist. Obwohl diese Schrift ihrem hauptsächlichsten Inhalte nach als Kritik der tübinger Schule und ihrer Anhänger der Geschichte der Religion und Theologie angehört, so ist sie dennoch von Bedeutung auch für die Geschichte der Philosophie, da sie zugleich die ersten philosophischen Bestrebungen im Bereiche des Christenthums eingehend berücksichtigt. Hier sei auch die aus Quellen geschöpfte Abhandlung Pawlicki's aus dem Jahre 1867 über Abälard und Heloise erwähnt[144]), in welcher der Verf. den Lebenslauf des romantischen Paares geschickt mit der Darstellung von Abälard's Philosophie zu verflechten verstand. Ueber den Versuch Helcel's, die Philosophie des Mittelalters nach Hegel's Vorbild selbstständig zu construiren, sprachen wir schon früher (Anm. 67).

In letzter Zeit fand die Geschichte der Philosophie des Mittelalters einen tüchtigen Forscher unter den Polen an W. Rubczyński in Krakau. Seine Abhandlung: Ueber die Schrift von den Stufen des Seins und Erkennens (de intelligentia) und ihren vermuthlichen Verfasser Vitellio ist ein werthvoller Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 13. Jahrhunderts[145]). Rubczyński weist nach, dass die genannte Schrift, die sich in der Laurentiana zu Florenz befindet und ge-

[143]) Stef. Pawlicki, O początkach chrześcijaństwa. Kraków. 1884.

[144]) Stef. Pawlicki, Abelard i Heloiza. Warszawa. 1867.

[145]) W. Rubczyński, Traktat o porządku istnień i umysłów i jego domniemany autor Vitellion. Rozprawy Wydziału filozof.-histor. Akad. w Krakowie. Serya II, T. II. 1891, pag. 378—410.

wöhnlich dem Alanus zugeschrieben wird, von diesem nicht verfasst sein kann. Es folgt dies aus einer kritischen Zusammenstellung der Anschauungen und Tendenzen dieser Abhandlung mit den unzweifelhaft authentischen Schriften des Alanus. Dieser steht, nach Rubczyński's Darstellung ganz unter dem Einflusse des logischen und grammatischen Formalismus, hat noch kein Verständniss für metaphysische Fragen und repräsentirt den strengen Dogmatismus des 11. Jahrhunderts, während der Verfasser der in Frage stehenden Schrift die Glaubensfragen von den übrigen philosophischen Controversen schon klar ausscheidet und in seinen Anschauungen sich dem Neuplatonismus zuneigt. Ferner macht es Rubczyński sehr wahrscheinlich, dass die genannte Schrift den polnischen Optiker Vitellio (Ciołek), den Autor des in der Geschichte der Naturwissenschaften wohlbekannten Werkes über Perspective zum Verfasser hatte[146]). Durch diese gründliche Abhandlung hat Rubczyński die bisherigen Arbeiten über Vitellio von Wituski (1870), Szokalski (1877), Zebrawski (1878), Windakiewicz (1888) in mancher Beziehung completirt und überhaupt zur Klärung der Begriffe über die philosophischen Bestrebungen der erwähnten Scholastiker beigetragen. An diese Studie schliesst sich die ebenso gründliche Abhandlung desselben Verfassers: Ueber die Einflüsse des Neuplatonismus im Mittelalter[147]).

Auf die Zeit der Rennaissance bezieht sich eine interessante akademische Rede von Prof. Pawlicki über die Philosophie am Hofe der Mediceer, die sich hauptsächlich mit der platonischen Akademie in Florenz und der Philosophie Ficino's befasst[148]). Derselbe, wiederholt erwähnte Gelehrte veröffentlichte 1888 eine kritische Abhandlung über Giordano Bruno[149]).

---

[146]) Ueber Vitellio siehe z. B. J. v. Littrow's Anmerkung zur deutschen Ausgabe von W. Whewell's Geschichte der inductiven Wissenschaften, T. II, 1840, pag. 367.

[147]) W. Rubczyński, Rzut oka na wpływy nowoplatońskie w średnich wiekach. Kraków 1891.

[148]) Pawlicki, Filozofia na dworze Medyceuszów. Rocznik Zarządu Akad. Krak. za rok 1888, pag. 130sq.

[149]) Pawlicki, Giordano Bruno. Kraków. 1888.

Der Methode Bacon's widmete schon 1834 M. Wiszniewski eine besondere Schrift, in welcher er vom Leben und den Schriften Bacon's handelt, die Philosophie desselben darstellt, sie einer sachkundigen Kritik unterwirft und speziell die Bedeutung seiner inductiven Methodologie darzulegen sucht[150]).

Ueber Descartes, sein Leben, seine Schriften und seine Philosophie schrieben W. Dobrzycki und J. Dworzaczek allgemein orientirende Abhandlungen. Der Erstere schickte seine Arbeit der Uebersetzung von Descartes' Discours de la méthode voraus, der Letztere verband die seinige mit der schon erwähnten Uebersetzung der Meditationes[151]).

Aus Anlass der zweiten Säcularfeier des Todes Spinoza's erschien 1877 auch in der polnischen Literatur eine grosse Anzahl von Abhandlungen über sein Leben und seine Philosophie. Unter diesen heben wir hier nur die von K. Kaszewski, M. Straszewski und L. Szczerbowicz-Wieczór besonders hervor. In der ersteren gibt der Verf. eine wohlbegründete, wenn auch scharfe Kritik der Philosophie Spinoza's mit dem Nachweis ihrer inneren Inconsequenzen, besonders auf dem Gebiete der Moral[152]). Straszewski erläutert dagegen den Einfluss des Spinozismus auf die pantheistischen Anschauungen der neuesten Zeit[153]); während Wieczór vornehmlich die Genesis der Lehre Spinoza's berücksichtigt und sie in Zusammenhang mit der gesammten Philosophie, von den Griechen an, zu bringen sucht[154]). Einen kritischen Kommentar zur Ethik Spinoza's, sowie eine Zusammenstellung seiner Philosophie mit dem Materialismus der Gegenwart gab 1882 Al.

---

[150]) M. Wiszniewski, Bakona metoda tłómaczenia natury. Kraków. 1834. Nowe wyd. Warszawa. 1876.

[151]) W. Dobrzycki, Renata Kartezyusza rozprawa o metodzie. Lwów. 1878. pag. 11—89: O życiu i pismach Kartezyusza. — Ig. K. Dworzaczek, l. c. (Anm. 79), pag. IX sq.

[152]) K. Kaszewski, Spinoza jako filozof i statysta. Kwartalnik Kłosów. 1877. T. I, 69 sq.

[153]) M. Straszewski, Filozofia Spinozy i dzisiejszy panteizm. Bibl. Warsz. 1877. T. I, 215 sq., 321 sq., T. II, 33 sq.

[154]) L. Szczerbowicz-Wieczór, Spinoza i jego nauka. Ateneum. 1877. T. II, 464 sq., T. III, 46 sq.

Raciborski heraus[155]). Aus Anlass dieses Werkes entspann sich eine Polemik zwischen dem Verf. und H. Struve, der die von Raciborski behauptete materialistische Tendenz der Ethik Spinoza's bestritt. Hier sei auch die schon oben erwähnte Uebersetzung von Spinoza's Ethik mit einer Lebensbeschreibung und Charakteristik seiner Philosophie von A. Paskal in Erinnerung gebracht (Anm. 79).

Auszüge aus Locke's Werk über den menschlichen Verstand gab schon 1784 A. Cyankiewicz heraus[156]); während M. Gliszczyński im Anschluss an Cousin (vergl. Anm. 141) 1859 eine populäre Abhandlung über Locke's Leben und den allgemeinen Charakter seiner Philosophie veröffentlichte[157]). Auf Berkeley bezieht sich die historische Einleitung zur oben erwähnten Uebersetzung seiner Schrift über die Prinzipien der Erkenntniss von F. Jezierski (Anm. 79).

Die Leibniz'sche Philosophie behandelte der schon erwähnte W. Daisenberg (s. Anm. 91) in einer besonderen Schrift, 1875, die die Anschauungen dieses Philosophen mit denen Platon's, Giordano Bruno's, Cartesius' und Spinoza's eingehend vergleicht[158]). Der Verf. geht von einer fleissigen Zusammenstellung aller Stellen der Schriften Leibnizens, in welchen er philosophische Autoren erwähnt, aus, und sucht auf dieser Grundlage zu beweisen, dass Leibniz durchaus nichts Neues, Originelles biete, sondern nur die Prinzipien der von ihm erwähnten Denker in moderirter Weise zusammenstelle. Dabei strebe seine zusammenfassende Tendenz durchaus nicht, ein neues System, eine selbstständige Weltanschauung zu bilden; er findet vielmehr volles Genüge in jenem „Moderantismus", der auch die Leibniz'sche Philosophie genügend charakterisire. Dem Buche ist eine Uebersetzung der Leibniz'schen Monadologie beigefügt.

---

155) Al. Raciborski, Etyka Spinozy, krytycznie rozebrana i z tegoczesnym materyalizmem zestawiona. Lwów. 1882.

156) A. Cyankiewicz, Logika, czyli myśli z Lokka o rozumie ludzkim wyjęte. Kraków. 1784.

157) M. Gliszczyński, Lokk, jego życie i ogólny charakter jego filozofii. Rozmaitości naukowe. Warszawa 1859, T. V, 103sq.

158) W. Daisenberg, Filozofia Leibniza. Kraków. 1875.

Auf die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts bezieht sich vor allem die, im Ueberblick der polnischen Philosophie schon erwähnte Uebersetzung der Logik Condillac's von J. Znosko, der dieselbe mit Erläuterungen und Anmerkungen versah und 1802 herausgab[159]); sowie die Einleitung zur Uebersetzung der Schrift über die Sinnesempfindungen desselben Philosophen von A. Lange (s. Anm. 79). Hierher gehört auch die höchst charakteristische vertrauliche Correspondenz über philosophisch-theologische Fragen zwischen dem Grafen Joseph de Maistre, dem „Begründer des heutigen Ultramontanismus", wie ihn Paul Janet nennt, und dem bekannten polnischen Historiker Grafen Johann Potocki. Diese Correspondenz veröffentlichte 1843 St. Chołoniewski in Kraszewski's Athenäum und versah sie mit einer Charakteristik de Maistre's[160]). Der hauptsächlichste Inhalt der Briefe betrifft die Chronologie des Menschengeschlechts, über welche sich Potocki als Geschichtsschreiber seine Begriffe machte und die er seinem Freunde de Maistre mittheilte. Letzterer war tief gekränkt, als er sah, dass Potocki von der durch die Kirche acceptirten Chronologie abweicht und sucht ihn zu überzeugen, dass es sich für einen Mann von Geburt nicht zieme, dem freisinnigen philosophischen Zeitgeiste zu folgen und von den Wahrheiten der Religion abzuweichen. Es gebe kein grösseres Vergehen für einen Edelmann als die revolutionäre, plebeische Abweichung von dem, seit altersher geheiligten Dogma. „L'irreligion, — est cannaille", — das ist das Hauptargument de Maistre's. Näheres über diese Correspondenz findet sich in der erwähnten Abhandlung Struve's (Anm. 57).

Eine allgemeine kritische Beurtheilung der Philosophie des 18. Jahrhunderts und insbesondere des Einflusses, den Voltaire und Rousseau auf dieselben ausübten, bietet K. Kaszewski in einer besonderen Abhandlung, während A. Świętochowski speziell über Voltaire, P. Chmielowski und H. Struve über

---

[159]) St. B. de Condillac, Loika czyli pierwsze zasady sztuki myślenia. Przekładania Jana Znoski. Wilno. 1802. 3. Aufl. 1819.

[160]) St. Chołoniewski, Dwa listy hr. Józefa de Maistre do Jana Potockiego. Athenäum J. I. Kraszewskiego. 1843. T. II, 92sq.

Rousseau, aus Anlass des hundertjährigen Todestages der genannten französischen Schriftsteller kleinere Schriften veröffentlichten[161]).

Kant fand bisher in der polnischen Literatur keine gebührende Behandlung. Seine Hauptwerke sind nicht einmal ins Polnische übertragen worden. Nur einige kleinere Schriften Kant's wurden vor Jahren übersetzt. Seine Schrift Zum ewigen Frieden erschien 1796 polnisch in Königsberg, aber übersetzt aus dem Französischen von einem Ungenannten[162]). Ferner übersetzte J. Bychowiec seine Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Den Streit der Facultäten und die Schrift von der Macht des Gemüthes[163]). Endlich gab der bekannte Lexicograph Mrongovius Kant's Vorlesungen über Religion und Moral 1854 in polnischer Sprache heraus und zwar nach einem Collegienhefte, das von Kant's Zuhörern stammt. Leider gibt der Uebersetzer keine nähere Auskunft darüber, wann die Vorlesungen gehalten wurden und wer dieselben zusammenstellte. Die Uebersetzung enthält eine vollständige Darlegung der Lehren über Religion und Moral, aber in gedrängter Fassung[164]). An Arbeiten über Kant sind ausser der schon erwähnten Polemik

---

[161]) K. Kaszewski, Przodownicy ruchu umysłowego w wieku 18tym. Bibl. Warsz. 1880. T. I, 73sq., T. IV, 184sq., 348sq. — Al. Swiętochowski, Wolter. Warsz. 1878. — P. Chmielowski, Rousseau. Warsz. 1878. — H. Struve, Jan Jakub Rousseau. Warsz. 1879.

[162]) Kanta projekt wiecznego pokoju, z francuskiego. Królewiec. 1796.

[163]) Józ. Bychowiec, Wyobrażenie do historyi powszechnej we względzie kosmopolitycznym. Przekład z Kanta. Królewiec. 1799. 2. Aufl. Wrocław. 1832. — Spór filozofii z teologią, prawoznawstwem i medycyną przez Kanta. Sztuka zapobiegania chorobom z przydaniem rosprawy o mocy umysłu przez Kanta. Wilno. 1843.

[164]) Mrongovius, Rozprawa filozoficzna o religii i moralności miana przez Kanta, a na język polski przełożona. Gdańsk. 1854. Hier sei erwähnt, dass Mrongovius in der Vorrede mittheilt, er habe 1845 polnische Uebersetzungen des Theophrast, Epikur und Kebes gedruckt, dieselben seien aber wegen Nachlässigkeit seiner Commisanten nicht in den Buchhandel gekommen. Mir sind diese Uebersetzungen bis jetzt nicht zu Gesicht gekommen.

Johann Śniadecki's gegen ihn (Anm. 36) und der ebenfalls erwähnten rechtsphilosophischen Abhandlungen von Załęski und Krzymuski (Anm. 97), nur noch das Studium zur Erkenntnisstheorie von L. Klobassa zu nennen, das den Grundgedanken des transscendentalen Idealismus Kant's in einigen Zügen darlegt und mit den Erkenntnissprinzipien des Descartes und Fichte vergleicht[165]).

Unter den Nachfolgern Kant's wurde der in Polen geborene Salomon Maimon, über den, wie bekannt, in der deutschen Literatur J. H. Witte 1876 eine gründliche Studie veröffentlichte, am meisten berücksichtigt. K. Urmowski hielt 1821 an der Universität zu Warschau eine Rede über Maimon's Leben, die zum grössten Theil aus dessen Autobiographie, sowie aus der Schrift Maimoniana von S. J. Wolf (Berlin, 1813) geschöpft ist[166]). Eine ausführliche Abhandlung über sein Leben und seine Schriften schrieb 1862 der bekannte Kritiker K. Kaszewski, dessen wir schon wiederholt erwähnten (vgl. Anm. 134, 137, 152, 161). Neben den biographischen Daten und einer Darstellung der Philosophie Maimon's, behandelt der Verf. hier ganz besonders seinen Antheil an der Judenfrage in Polen[167]). A. Rembieliński gab 1881 ein Schriftchen über Maimon heraus als „Beitrag zur Geschichte der Philosophie in Polen“, in welchem der Verf. lediglich aus dem Umstande, dass Maimon seine kritische Untersuchung über den menschlichen Geist, 1797, dem Könige Stanislas August widmete, den Schluss zieht, er habe nicht allein die Absicht gehabt, die Philosophie in Polen zu fördern, sondern dies auch in der That gethan[168]). Schliesslich sei hier, der Vollständigkeit wegen noch die kritische Abhandlung H. Struve's Salomon Mai-

---

[165]) Lud. Klobassa, O zasadniczej myśli transcendentalnego idealizmu Kanta. Kraków. 1881.

[166]) K. Urmowski, Rzecz o Salomonie Maimonie, filozofie polskim. Warszawa. 1821. Mit einem guten Portrait Maimon's.

[167]) K. Kaszewski, Życie i pisma Salomona Maimona. Biblioteka Warszawska. 1862. T. I, 1sq., 283sq.

[168]) A. Rembieliński, Solomon Maimon. Przyczynek do dziejów filozofii w Polsce. Warszawa 1881.

mon, der polnische Jude und Philosoph erwähnt, die durch die Arbeit von Rembieliński veranlasst wurde[169]).

Auf Herder, dessen Philosophie der Geschichte J. Bychowiec 1838 übersetzte, bezieht sich nur eine gedrängte Abhandlung von T. Rutowski, die die geschichtsphilosophischen Anschauungen Herder's bespricht[170]).

Die ausführlichste Berücksichtigung unter den Vertretern des deutschen Idealismus fand in der polnischen Literatur Hegel. Die hervorragendsten polnischen Philosophen, wie: Kremer, Libelt, Trentowski Cieszkowski stehen, wie wir sahen, unter seinem Einflusse. Wir wollen hier nicht einzeln die grosse Anzahl von Arbeiten aufzählen, die über Hegel, besonders während des vierten und fünften Jahrzehnts, in polnischen Zeitschriften veröffentlicht wurden. Es sei hier nur erwähnt, dass in den dreissiger und vierziger Jahren fast alle der gelesensten Zeitschriften, die in den verschiedenen Mittelpunkten polnischer Bildung erschienen, entweder offen für den Hegelianismus eintraten, oder sich doch in ihren philosophischen Artikeln stark von demselben beeinflusst zeigten. In Lemberg erschien seit 1830 der Galizianer (Haliczanin), in welchem unter Anderen J. N. Kamiński die hegelsche Sprachphilosophie aufs phantasievollste zu entwickeln suchte. In der Krakauer Wissenschaftlichen Vierteljahrschrift (Kwartalnik naukowy) veröffentlichten Helcel, Rzesiński, Kremer und Andere ihre weit reiferen Arbeiten im Anschluss an Hegel und über ihn (vergl. Anm. 67). In Posen waren es seit 1838 die Literarische Wochenschrift (Tygodnik literacki), von 1840 der Fürsprecher der Wissenschaft (Orędownik naukowy), seit 1843 das Jahr (Rok), die ähnliche Bestrebungen vertraten und durch Arbeiten von Trentowski, Cieszkowski, Libelt unterstützt wurden. In Warschau begründete 1842 eine Anzahl jugendlicher Schriftsteller mit Eduard Dembowski an der Spitze die Wissenschaftliche Rundschau (Przegląd naukowy), in welcher „Wissenschaft" geradezu fanatisch nur im Hegelianismus an-

[169]) H. Struve, Salomon Maimon, żyd polski i filozof. Dodatek do Wieku, 1881, No. 231.

[170]) F. Rutowski, Herder i jego filozofia historyi. Kraków. 1881.

erkannt wurde, ähnlich, wie dreissig Jahre später, ebensolche jugendliche Fanatiker in Warschau „Wissenschaft“ nur im Materialismus und Positivismus anerkannten. Schliesslich hat selbst das mehr conservative und klerikale Athenäum (Ateneum), das J. I. Kraszewski in Wilna seit 1841 herausgab, sich der allgemeinen Strömung nicht erwehren können und veröffentlichte die schon oben erwähnten Auszüge aus Hegel's Geschichte der Philosophie (Anm. 68, 69), sowie andere, freilich meist nur objectiv referirende Artikel über die Philosophie Hegel's. Unter den letzteren ist besonders eine ausführliche, 1845 gedruckte Arbeit von J. I. Kraszewski selbst über die Idee des Hegel'schen Systems zu erwähnen, die auch als besonderes Buch erschienen ist[171]). Es ist dies ein umgearbeiteter und zum Theil übersetzter Auszug aus dem angeführten Werke von A. Ott, das auch eine Darlegung des Hegel'schen Systems enthält (Anm. 69). Ausserdem gab Kraszewski in demselben Jahrgange seiner Zeitschrift einen Auszug aus Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften heraus, die Naturphilosophie betreffend[172]). Auf diese Art hat Kraszewski am meisten dazu beigetragen, dass die authentischen Anschauungen Hegel's, im Unterschiede von der selbstständigen Verarbeitung seiner Philosophie durch die polnischen Denker jener Zeit, dem grösseren Publicum in Polen bekannt wurden.

Mit dem Uebergang zur nachhegelschen Philosophie verlassen wir eigentlich schon das Gebiet der Geschichte der Philosophie und treten in das Bereich der Philosophie der Gegenwart. Unter den zahlreichen Denkern der letzten Zeit, welche einen sichtbaren Einfluss auf die philosophischen Anschauungen der Gegenwart ausüben, sind in der polnischen Literatur besonders Schopenhauer, Comte und Mill, unter den lebenden besonders die Vertreter des Materialismus und Naturalismus, sowie Herbert Spencer beachtet worden. Gerade jetzt wird auch viel Wesens über die krankhaft

---

[171]) J. I. Kraszewski, Idea systematu Hegla. Wilno. 1845. Athenäum. 1845. T. I, 1 sq.

[172]) J. I. Kraszewski, Filozofia natury wedlug Hegla. Athenäum. 1845. T. III, 34 sq.

überspannten Ideen Friedrich Nietzsche's gemacht, wobei seine, von ihm selbst betonte polnische Abkunft das Interesse für ihn besonders anzuregen scheint. Dagegen finden Herbart, Lotze, Wundt und andere hervorragende Denker der neuesten Zeit durchaus nicht diejenige Berücksichtigung, die sie verdienten und die für eine erspriessliche Entwickelung der polnischen Philosophie wünschenswerth wäre.

Wir wollen als Illustration der obigen Bemerkungen, um diesen Ueberblick der polnischen Literatur zur allgemeinen Geschichte der Philosophie abzuschliessen, nur noch die bedeutendsten Arbeiten hervorheben, die sich mit den erwähnten Denkern befassen.

Den Zusammenhang des neuen deutschen Pessimismus mit dem indischen suchte, wie wir schon sahen, Straszewski ins Licht zu stellen (Anm. 102). Dagegen veröffentlichte S. Smolikowski eine Reihe kritischer Abhandlungen speziell über Schopenhauer und dessen Anhänger. Ausser einigen Abhandlungen in der Zeitschrift Warschauer Bibliothek (Biblioteka Warszawska) ist hier vor allem Smolikowski's kritische Analyse der Grundprinzipien der Philosophie Schopenhauer's, 1881, hervorzuheben[173]). Der Verf. bietet hier eine treffende Charakteristik der Philosophie Schopenhauer's, erläutert ihr Verhältniss zu Kant und legt dabei die inneren Inconsequenzen Schopenhauer's einschneidend dar. Sein Grundprinzip, der Wille, sei nicht klar und präcis gefasst, als „bewusstlos" ist er eigentlich blosse physische Kraft, der eine zweckmässige Thätigkeit nicht zugeschrieben werden kann, was Schopenhauer dennoch thut. Der Intellect, als Product des Gehirns, bleibt unerklärt und das Verlangen, er solle den Willen zum Leben negiren, widerspricht seiner metaphysischen und praktischen Quelle, nämlich dem Willen zum Leben. Die Ideen Schopenhauer's und ihr „willenloses Anschauen" stellen sich dem Prinzipe des bewusst- und inhaltslosen Willen schroff entgegen. Der Endzweck des Daseins, das

---

[173]) Seweryn Smolikowski, Rozbiór krytyczny podstaw zasadniczych filozofii Schopenhauera. Warszawa. 1881.

Nichts, ist von Schopenhauer's Prinzipien aus nicht erreichbar, jedenfalls weist seine Philosophie die Erreichbarkeit desselben nicht nach. Erwähnt sei noch, dass der Verf. seine kritische Schrift dem Andenken Kant's zur Secularfeier des Erscheinens der Kritik der reinen Vernunft widmete. Eine Fortsetzung dieser Arbeit bildet die Kritik der Philosophie der Erlösung Mainländer's, die Smolikowski als weiteren „Beitrag zur Geschichte des Pessimismus" 1883 herausgab[174]). Dieses Buch ist unzweifelhaft das Beste was in der polnischen Literatur über den Pessimismus geschrieben wurde. In den ersten zwei Theilen seines Buches stellt der Verf. Mainländer's Philosophie der Erlösung dar und zwar in ihrem historischen Zusammenhange mit den vorhergehenden Erscheinungen des Pessimismus. Im letzten ausführlichsten Theile dagegen giebt er eine gründliche, allseitig beleuchtete Kritik des philosophischen Nihilismus, indem er sowohl dessen empirische als metaphysische Grundlagen analysirt, wobei ausser Mainländer und Schopenhauer auch Bahnsen und Hartmann eingehend berücksichtigt werden. Das Endresultat dieser Kritik ist, dass die optimistische Weltanschauung, trotz allen Widerspruchs seitens der Pessimisten, prinzipiell in jedem der pessimistischen Systeme als nothwendiges Element der zielstrebenden logischen Thätigkeit und als unmittelbarer Glaube an die Erfüllbarkeit selbstgeschaffener Ideale hervortrete.

Vor Smolikowski veröffentlichte H. Goldberg 1873 eine bemerkenswerthe Kritik der Philosophie des Unbewussten von Ed. v. Hartmann[175]). Unter den neuesten zahlreichen Abhandlungen über den Pessimismus und seine Vertreter verdienen hauptsächlich die von W. Lasota[176]) und E. Lipnicki[177]) erwähnt zu werden.

---

[174]) S. Smolikowski, Filozofia wyzwolenia. Przyczynek do dziejów pesymizmu. Warszawa. 1883.

[175]) Henryk Goldberg, Filozofia zasady bezwiednej. Warszawa. 1873.

[176]) Witold Lasota, Pesymizm współczesny. Ateneum. 1884. T. I, 418 sq.

[177]) Eug. Lipnicki, Pesymizm i wszechwladza państwa. Bibl. Warsz.

Neben Schopenhauer und den Pessimisten wurde und wird noch viel in polnischer Sprache über A. Comte und den Positivismus geschrieben. Den Anfang machten F. Krupiński und K. Kaszewski mit ihren kritisch-referirenden Abhandlungen: Die positivistische Schule (1868)[178]) und Die Methode des Positivismus (1869)[179]). Eine ausführliche Darlegung der Lehren des Positivismus bot T. Ziemba in seiner Schrift: Der Positivismus und seine Bekenner im heutigen Frankreich (1872)[180]). Dieselbe enthält neben einer Charakteristik der Hauptmomente aus dem Leben und den Schriften Comte's, eine gründliche Kritik sowohl seiner Anschauungen als derjenigen Littré's und berücksichtigt dabei auch die religiösen Anhänger Comte's strengster Observanz. In seiner Kritik sucht Ziemba besonders die historischen Elemente der Lehren Comte's nachzuweisen, woraus sich ergibt, dass er seine Vorgänger meist nicht recht verstanden hat, während das Neue, das er bietet, einer philosophischen Begründung entbehrt. Die neue positive Religion Comte's machte Smolikowski zum Gegenstande einer besonderen kritischen Schrift[181]), dagegen bringt B. Limanowski, wie wir schon sahen seine Sociologie zur Darstellung (Anm. 100). Mit der Absicht, einen „Codex des Positivismus", ein „Vade-mecum für den Positivisten" zu schaffen, gab A. Eger 1876 eine Schrift: Prinzipien des Positivismus heraus, die aber ausser einer flüchtigen und in mancher Beziehung willkürlichen Wiedergabe der Comte'schen Philosophie nichts Bemerkenswerthes enthält[182]). Zu den tüchtigsten historisch-kritischen Arbeiten auf diesem Ge-

---

1886. T. II, 2sq., 188sq. Pesymizm (Artur Schopenhauer). Bibl. Warsz. 1887. T. I, 167sq., 384sq., T. IV, 25sq.

[178]) F. Krupiński, Szkoła pozytywna. Biblioteka Warsz. 1868. T. III, 65sq., 285sq., 440sq.

[179]) K. Kaszewski, Pozytywizm, jego metoda i następstwa. Bibl. Warsz. 1869, T. I, 434 sq.

[180]) Teofil Ziemba, Pozytywizm i jego wyznawcy w dzisiejszej Francyi. Kraków 1872.

[181]) S. Smolikowski, Religia pozytywna czyli nowa powszechna religia. Warszawa 1875.

[182]) A. A. Eger, Zasady pozytywizmu. Warszawa 1876.

biete gehören die Studien über den Positivismus von S. Pawlicki, 1886. Der Verf. vereinigt hier die Biographien A. Comte's, Littré's, Sophie Germain's und J. St. Mill's mit einer eingehenden Darstellung und kritischen Beurtheilung ihrer philosophischen Anschauungen[183]). Hierher gehört die Abhandlung H. Struve's über den Positivismus im Verhältniss zu den kritischen Aufgaben der Philosophie[184]). Speziell die Erscheinungen des „Warschauer Positivismus“ unterwirft T. Jeske-Choiński, wie wir schon sahen, einer scharfen Kritik (Anm. 58).

Auf John Stuart Mill beziehen sich, neben zahlreichen flüchtigen Abhandlungen, besonders zwei gründliche Arbeiten von M. Straszewski und A. Raciborski. Ersterer gab 1877 in den Abhandlungen der Krakauer Akademie Bemerkungen über die Philosophie J. St. Mill's heraus, in welchen er besonders auf Grund der posthumen Werke die äussersten Consequenzen aus Mill's Anschauungen zieht, um dieselben im Zusammenhang mit dem gesammten englischen Empirismus einer Kritik zu unterwerfen[185]). A. Raciborski veröffentlichte dagegen 1886 ein Werk in zwei Bänden: Die Grundlagen der Erkenntnisstheorie im System der Logik J. St. Mill's[186]). Auf Grund einer eingehenden Darstellung der Genese der Mill'schen Logik, ihrer Entwickelung aus dem vorhergehenden englischen Empirismus, sowie ihres Verhältnisses zum Comte'schen Positivismus, sucht der Verf. nachzuweisen, dass Mill in seinem Werke vor allem eine erkenntniss-theoretische Tendenz verfolge und zwar die Tendenz, eine sensualistisch-empirische Erkenntnisslehre zu begründen. Dieser Tendenz habe er sowohl seine Kritik des Syllogismus, als auch seine Theorie der Induction als Mittel zum ge-

---

[183]) St. Pawlicki, Studya nad pozytywizmem. Krakówi Warszawa 1886.

[184]) H. Struve, Pozytywizm i zadania krytyczne filozofii. Bibl. Warsz. 1891, T. 1, 9 sq.

[185]) M. Straszewski, Uwagi nad filozofią J. St. Milla. Rozprawy Wydziału histor.-filozof. Akad. Krak. T. VII, 1877, pag. 284—357.

[186]) Al. Raciborski, Podstawy teoryi poznania w systemie logiki dedukcyjnej i indukcyjnej J. St. Milla. Lwów. 1886, 2 tomy.

nannten Zwecke unterstellt. Eben diese von vornherein wirkende, vorgefasste und unkritische Tendenz Mill's betrachtet der Verf. als den Krebsschaden seiner ganzen Logik. Durch eine ausführliche Kritik des Mill'schen Werkes, die auf die unbedeutendsten Einzelheiten eingeht, ist der Verf. beflissen zu beweisen, wie begründet sein Vorwurf sei. In Folge jener Tendenz verfalle Mill in die grössten Widersprüche, vertheidige einerseits den Skepticismus und verfechte andererseits rein dogmatisch kühne Hypothesen, die seinen eigenen skeptischen Anschauungen zuwiderlaufen. Kurz, der Verf. ist der Ansicht, dass Stanley Jevons mit vollem Rechte Mill einen „durchaus unlogischen Kopf" nannte und sucht diese Ansicht in den zwei Bänden seines Werkes zu erläutern. Im Einzelnen kritisirt der Verf. in sechs Kapiteln die Ansichten Mill's über die Kategorien, die Begriffe, die mathematischen Wahrheiten, den Raum, die logischen Axiome und über die Causalität. Im Ganzen ist die Kritik des Verfassers eine gründliche zu nennen und sie trägt viel zu einem nüchternen Urtheile über Mill's Logik bei. Hier sei auch erwähnt, dass die Abhandlungen Mill's über die Freiheit, den Utilitarianismus, sowie seine Autobiographie, 1864, 1873 und 1882 ins Polnische übersetzt wurden, während A. Dygasiński 1879 einen trefflichen Auszug aus Mill's Logik in polnischer Sprache herausgab[187]).

Der Materialismusstreit, oder wie er in Deutschland genannt wurde, der Streit um die Seele fand auch in der polnischen Literatur einen Widerhall. Als sich die materialistischen Anschauungen in Polen verbreiteten und in verschiedenen Zeitschriften einen populären Ausdruck fanden, trat H. Struve 1867 gegen denselben auf mit einer Schrift über die Existenz der Seele[188]), woran sich eine polemische Auseinandersetzung mit einigen Verfechtern des Materialismus anschloss. Ausserdem veröffentlichten eingehende Kritiken gegen den Materialismus: S. Pawlicki in den Schriften: Der Materialismus angesichts der Wissen-

---

[187]) Adolf Dygasiński, Logika podług J. St. Milla. Warszawa, 1879.

[188]) H. Struve, O istnieniu duszy. Warszawa 1867.

schaft, Das Gehirn und die Seele[189]), T. Źuliński, Ueber den gegenwärtigen Stand der Physiologie und ihre Zukunft[190]), M. Wł. Dębicki, Ueber die psychischen Unterschiede zwischen Mensch und Thier und Ueber die Unsterblichkeit[191]). Hierher gehört auch die Schrift von M. Morawski, Die Zweckmässigkeit in der Natur[192]). Ferner erschien eine Reihe kritischer Abhandlungen über den Darwinismus, unter denen besonders hervorzuheben sind: Pawlicki's Studien über den Darwinismus[193]), T. Skomorowski's Analyse der Darwin'schen Theorie[194]), sowie W. Zaborski's Schrift: Der Darwinismus angesichts der Vernunft und Wissenschaft[195]). Ausserdem wurden die bekannten Schriften von Haffner und Janet gegen den Materialismus 1871 und und 1878, sowie Oskar Schmidt's Schrift über den Darwinismus 1875 ins Polnische übertragen.

In neuester Zeit wurde in der polnischen philosophischen Literatur Herbert Spencer, der hervorragendste Denker der Gegenwart in England, ganz besonders berücksichtigt. Vor allem wurden die meisten seiner Werke, besonders seine Ersten Grundlagen und die auf die Ethik und Sociologie bezüglichen übersetzt und dann fand er in W. Kozłowski aus Lemberg einen geschickten Darsteller, der während einer Reihe von Jahren, beginnend von 1878 in der Zeitschrift Athenäum die verschiedenen Theile des Spencer'schen Systems dem grösseren Publikum

---

189) Stefan Pawlicki, Materyalizm wobec nauki. Kraków 1870. — Mózg i dusza. 2gie wyd. Kraków 1874.

190) T. Żuliński, O obecnym stanie fizyologii i jej przyszłości. Lwów 1873.

191) M. Wł. Dębicki, O zasadniczych różnicach psychicznych pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem. Warszawa 1876. O nieśmiertelności człowieka. Warszawa 1883, 4. Aufl. 1891.

192) M. Morawski, Celowość w naturze. Kraków 1891.

193) S. Pawlicki, Studya nad darwinizmem. Kraków 1872, 2. Aufl. 1875.

194) T. Skomorowski, Rozbiór teoryi Darwina. Warszawa 1874.

195) Wł. Zaborski, Darwinizm wobec rozumu i nauki. Kraków 1886.

zugänglich zu machen suchte[196]). Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie in Frankreich, Deutschland, Holland und Italien besprach in einer Reihe von Abhandlungen Fr. Krupiński ebenfalls vom positivistischen Standpunkte[197]).

Eine höchst dankenswerthe Completirung dieser Propaganda für Herbert Spencer und den Positivismus bildet die Abhandlung von W. Lutosławski über die Metaphysik der Gegenwart, die eine klare Darstellung der Metaphysik Lotze's enthält[198]). Was dagegen die obenerwähnten Abhandlungen über Fr. Nietzsche anlangt, so sei hier unter einer grossen Zahl meist oberflächlicher, wenn auch hin und wieder pathetisch gehaltener Arbeiten, nur die gründliche Studie von Wł. M. Kozłowski aus Warschau: Der Dekadentismus unserer Zeit und seine Philosophen Paul Bourget und Fr. Nietzsche hervorgehoben[199]).

Der Verf. bringt den Dekadentismus in Zusammenhang mit den social-politischen Verhältnissen Europas seit dem Jahre 1870 und unterwirft die philosophischen Anschauungen der Vertreter dieser überspannten, in willkürlichen Ein- und Ausfällen sich ergehenden Gedankenrichtung einer scharfen, aber gerechten Kritik. Einen umfassenden Ueberblick der destructiven Richtungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens, mit Einschluss der Philosophie, am Schlusse des 19. Jahrhunderts bietet eine diesbezügliche Arbeit von M. Wł. Dębicki. Der Verf. stellt die Anschauungen der Hauptvertreter dieser Richtungen in charakteristischen Auszügen aus ihren Werken dar und beleuchtet sie kritisch vom Standpunkte einer sittlich-religiösen Weltanschauung[200]).

[196]) Wł. Kozłowski ze Lwowa, Filozofia Herberta Spencera. Ateneum, 1878—1884.

[197]) F. K(rupiński), Obraz filozofii spółczesnej. Ateneum 1880 — 1882.

[198]) W. Lutosławski, Metafizyka współczesna. Biblioteka Warszawska. 1889. T. I, 353 sq., T. II, 218 sq.

[199]) Wł. M. Kozłowski z Warszawy, Dekadentyzm współczesny i jego filozofowie Paweł Bourget i Fryderyk Nietzsche. Warszawa 1893.

[200]) M. Wł. Dębicki, Koniec wieku 19go pod względem umysłowym. Tygodnik ilustrowany 1893.

Sowohl diese Abhandlungen als auch die übrigen vorhin angeführten kritischen Arbeiten der letzten Zeit zeigen, dass auch unter den Polen immer allgemeiner eine lebhafte Reaction hervortritt gegen jene Verflachung der Philosophie, die durch die Lehren des modernen Naturalismus und Positivismus verursacht wurde. Jedenfalls zeugen manche erfreuliche Anzeichen davon, dass sich auch hier der Trieb zu ernster Gedankenarbeit wieder von neuem regt, und dies berechtigt zur Hoffnung, dass in Zukunft die philosophischen Bestrebungen in Polen sich nicht bloss als Nachzügler an den allgemeinen Entwicklungsgang der Philosophie anschliessen, sondern auch bemüht sein werden, mit ihm womöglich durch selbstständige Energie gleichen Schritt zu halten. Auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie ist dies, wie wir sahen, zum Theil schon der Fall.

VI.

Bericht über die Kantiana für die Jahre 1892 bis 1894.

Von

H. Vaihinger in Halle a. S.

Es schien eine Zeitlang, als ob das Interesse an den Kantstudien hinter den anderen Gebieten der historischen und systematischen Forschung zurückgetreten wäre, was ja auch um so weniger zu verwundern gewesen wäre, als ja die schon jetzt vorhandene Kantliteratur kaum mehr übersehbar ist. Gegen alles Erwarten haben aber die letzten 3 Jahre wiederum eine grosse Anzahl Kantiana gebracht, darunter nicht wenige von wirklichem Werthe. Unter den Programmen und Dissertationen finden sich allerdings mehrere, welche besser ungedruckt geblieben wären: grössere Zurückhaltung und Strenge wäre hier wohl zu wünschen. Es sind circa 90 Nummern, die wir zu besprechen haben; wir theilen dieselben sachgemäss in mehrere Gruppen ein, um die Uebersicht zu erleichtern.

I. Allgemeines.

1. Heinze, Max. Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Des XIV. Bandes der Abhandl. der philol. histor. Cl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. No. VI (S. 481 bis 728). Leipzig, bei S. Hirzel. 1894. (248 SS.)
2. Arnoldt, Emil. Kritische Excurse im Gebiete der Kantforschung. Königsberg i. Pr. Ferd. Beyer. 1894. (XIII u.

652 SS.) Sonder-Abdruck a. d. Altpreuss. Monatsschrift Bd. XXV—XXX. 1888—1893.

3. v. Hartmann, Eduard. Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung. Leipzig, Wilh. Friedrich 1894. (XIV u. 256 SS.)
4. Fischer, Kuno. Kritik der Kantischen Philosophie. (= Philosophische Schriften No. 2.) Heidelberg, Winter 1892.
5. Höffding, Harald. Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants. Archiv für Gesch. d. Philos. Bd. VII, Heft 2—4. (S. 173—192. 376—402. 449—485.) 1894.

Kants „Vorlesungen über Metaphysik" sind seit einigen Jahren in den Vordergrund des Interesses getreten, insbesondere seitdem Du Prel behauptet hatte, dass Kant in denselben sich zum Swedenborgianismus bekannt habe. Mit Recht haben Arnoldt und Heinze, die neuesten Bearbeiter jener Vorlesungen, diese letztere Frage, deren Bedeutung unnötig aufgebauscht worden ist, nur gestreift, und haben dagegen um so eingehender das sonstige Verhältniss dieser Vorlesungen zu Kants gedruckten Werken behandelt, insbesondere aber auch die Fragen der Echtheit und der Zeitstellung erörtert. Diese Erörterungen haben nun dadurch einen werthvolleren Hintergrund gewonnen, dass Heinze und Arnoldt ganz neue und bisher unbekannte Manuscripte zugezogen haben. Es ist zweckmässig und dient der Klärung dieser immer verwickelter werdenden Frage, wenn ich historisch über den Fortschritt dieser Untersuchungen referire: (1) „Vorlesungen Kants über Metaphysik" waren bis 1883 nur in der Pölitz'schen Ausgabe von 1821 bekannt; auf diese allein beziehen sich die Urtheile von Rosenkranz, Hartenstein, Riehl und von mir selbst (im ersten Bande meines Kantcommentars), welche bei Heinze aufgezählt werden. (2) Im Jahre 1883 veröffentlichte B. Erdmann seine Untersuchung über „Eine unbeachtet gebliebene Quelle zur Entwicklungsgeschichte Kants", denen er 1884 seine „Mittheilungen über Kants metaphysischen Standpunkt in der Zeit um 1774" folgen liess; hierin behandelt E. ausser dem Pölitz'schen Druck noch ein Königsberger Manuscript, das wir mit Arnoldt das v. Korff'sche nennen oder noch bequemer mit Heinze einfach als K^1 bezeichnen. Im Anschluss an diese Erdmann'schen

Untersuchungen haben Adickes 1887 und noch 1894 E. v. Hartmann die Vorlesungen benützt. (3) Im Jahre 1889 veröffentlichte Du Prel aus dem Pölitz'schen Drucke „Kants Vorlesungen über Psychologie“ in einer Separat-Ausgabe und gab zugleich vorläufige Kunde von einem anderen Manuscript, das im Besitz des Pastor Krause in Hamburg sich befinde, und das wir mit Heinze als H bezeichnen. (4) Im Jahre 1892 griff Arnoldt das Thema in der Altpr. Monatsschrift an, wobei er zwei neue Manuscripte zuzog, ein zweites Königsberger Manuscript, das wir mit Heinze als K^2 bezeichnen, und eine Nachschrift, über deren Besitzer er keine Aufschlüsse gibt, wir bezeichnen dieselbe mit X. (5) Die neueste Behandlung des Gegenstandes gibt nun Heinze 1894, welcher nicht nur das Manuscript H, das Du Prel nur erwähnt hatte, collationirt, sondern auch die beiden dem Pölitz'schen Drucke zu Grunde liegenden Leipziger Manuscripte L^1 und L^2 wieder aufgefunden und benützt hat. Es sind somit bis jetzt 6 Manuscripte der Kantischen Vorlesungen über Metaphysik bekannt. Es ist zu erwarten, dass dieselben mehr oder weniger unter einander abweichen. Die gründlichste Behandlung aller dabei mitspielenden Fragen treffen wir bei Heinze, über dessen Buch wir daher zuerst referiren. Dasselbe ist, wie sich aus unseren Mittheilungen ergeben wird, ein ausserordentlich werthvoller Beitrag zur Kenntniss der Kantischen Philosophie, welcher sachlich sehr viel Neues bringt und ein bisher dunkles Gebiet in der fruchtbarsten Weise aufhellt; methodisch aber ist dasselbe eine Musterleistung des eisernsten Fleisses, der peinlichsten Genauigkeit, des glücklichsten Scharfsinnes und der durchsichtigsten Darstellung. Es ist mir eine Freude, weiteren Kreisen die Errungenschaften des Werkes darzulegen.

In dem einleitenden Abschnitt: Aeusseres über die Manuscripte (483—517) beschreibt H. zunächst dieselben; aus ihrer Beschaffenheit, ihrer Gleichheit und Verschiedenheit schliesst er, dass L^1, K^1 und H Eine Classe bilden, und dass dieselben höchst wahrscheinlich Abschriften einer und derselben Nachschrift sind, welche eben ihrer anerkannten Vorzüge halber von verschiedenen Seiten abgeschrieben wurde (563). Die Annahme, dass die 3 Manuscripte von

verschiedenen Zuhörern in derselben Vorlesung nachgeschrieben seien — eine Annahme, welche B. Erdmann in Bezug auf L^1 und K^1 vertritt — findet Heinze nicht plausibel; dazu ist der Inhalt nebst allen Schreibfehlern zu gleichartig. Derselbe Grund verhindert die Annahme, dass die 3 Nachschriften aus verschiedenen Semestern herrühren. Heinze dehnt vielmehr die Annahme, welche Arnoldt schon in Bezug auf L^1 und K^1 aufstellte, auf alle drei Manuscripte aus, dass allen Eine und dieselbe Nachschrift zu Grunde liege, welche verschiedentlich abgeschrieben, auch wohl hie und da überarbeitet worden sei; eine solche Ueberarbeitung auf Grund der Kenntniss des späteren Systems Kants bietet bes. L^1 dar, in welchem die in K^1 und H fehlenden unendlichen Urtheile nebst der Kategorie der Limitation von dem Abschreiber hinzugefügt wurden. Jenes Fehlen der Limitation ist nach Heinze's treffenden Ausführungen entscheidend für den Zeitpunkt, über welchen hinaus jene Classe L^1, K^1 und H nicht angesetzt werden darf. War nämlich in jener Vorlesung die Kategorientafel noch nicht definitiv abgeschlossen, so kann die Vorlesung unmöglich nach der Niederschrift der Kr. d. r. V. gehalten worden sein, wie Arnoldt als möglich annimmt, welcher als äussersten Termin das Semester 1784/5 annimmt; wenn die Niederschrift der Kr. d. r. V. nach Arnoldt selbst 1779/80 stattfand, so ist damit dies Semester zugleich der äusserste Termin jener Vorlesung. Aus einem anderen Umstand, der Erwähnung von Crusius als eines Verstorbenen, gewinnt Heinze die Bestimmung des äussersten terminus a quo: da nämlich Crusius 1775 gestorben ist, kann die Vorlesung auch nicht früher fallen, wie dies B. Erdmann annimmt, der dieselbe etwa ins Jahr 1774 versetzt; doch bleibt Erdmanns Zeitbestimmung insofern in Ehren, als auch Heinze der Ansicht beitritt, dass die Vorlesung *vor dem Erscheinen* der Kr. d. r. V. gehalten sein muss [1]), und insofern einen äusserst interessanten Einblick in Kants

[1]) Aus allerlei sachlichen, inneren Gründen will aber Heinze die Vorlesung lieber an den Ausgang als an den Anfang der Siebziger Jahre versetzen: S. 521, 522, 524 (ausgebildeter Kriticismus in der Kategorienlehre), 526 (Lehre von Raum und Zeit), 528/9, 531; in der Theologie und in der Psychologie allerdings findet Heinze eine dogmatische Färbung, welche die

Entwicklung in den Siebziger Jahren gewährt. Da nun Pölitz die Kosmologie, Psychologie und Theologie aus L[1] genommen hat (wesshalb das betreffende Leipziger Manuscript zuletzt nur noch die Ontologie enthält, da die andern Theile direct in die Druckerei gewandert sind), so ist damit ein für allemal sicher gestellt, dass der Pölitz'sche Text in jenen Partieen aus der Zeit vor 1781 stammt. Pölitz selbst hatte das Manuscript nicht genauer datirt, und nur angegeben, es sei älter, als das andere (L[2]), das er ebenfalls benützte.

Pölitz hatte die Ontologie nicht aus demselben Manuscript L[1] genommen, sondern aus einem andern, aus L[2], in welchem eben desshalb jetzt die Ontologie herausgerissen ist. In diesem Manuscript ist alles viel kürzer behandelt; dasselbe macht den Eindruck einer directen Nachschrift. Pölitz selbst verlegt dieselbe in das Jahr 1788, Heinze dagegen in das Jahr 1790 oder 1791, so dass diese Nachschrift somit mindestens 10 Jahre jünger ist, als die 3 vorigen. Der Pölitz'sche Druck ist somit aus zwei um mindestens ein Jahrzehend auseinanderliegenden Theilen zusammengeschweisst!

Das fünfte Manuscript, K[2], hält Heinze zuerst ebenfalls für eine directe Nachschrift, entscheidet sich dann aber doch dafür, dass es nur Abschrift ist, und aus dem Winter 1790/1 oder 1792/3 stammt (S. 591 N.).

Das sechste Manuscript (X), welches nach Arnoldts Angaben aus dem Winter 1794/5 stammt, hat Heinze nicht zur Einsicht bekommen, daher auch fernerhin nicht berücksichtigt.

Vom philosophiegeschichtlichen Standpunkt aus bietet dem Historiker die Gruppe L[1], K[1], H das weitaus grösste Interesse dar. Der allgemeine Standpunkt Kants, welchen Kant in denselben vertritt — also etwa um die Mitte der Siebziger Jahre — ist nun von

Vorlesung wieder mehr der Dissertation annähern würde: S. 536/7, 540, 543. Mir scheint noch ein weiterer Umstand eher für die Mitte, als für das Ende der Siebziger Jahre zu sprechen: das vollständige Fehlen der kosmologischen Antinomien (Heinze 535). Wenn aber nicht neue Quellen erschlossen werden, wird eine genaue Zeitbestimmung aus der inneren Beschaffenheit der Manuscripte unmöglich bleiben, da, wie Erdmann (Phil. Mon. XIX, 142) richtig bemerkt, in dieser Entwicklungsperiode des Philosophen „Widersprechendes zusammenbesteht".

B. Erdmann in den beiden oben erwähnten Abhandlungen scharf gekennzeichnet worden. Hiezu bieten nun die Schilderungen und Auszüge Heinze's aus jener Manuscriptgruppe willkommene Ergänzungen. Die sehr dogmatisch gehaltenen „Prolegomena" (517—520) bringt Heinze in Beilage I (663—669) auch zum vollständigen Abdruck. Aus der Ontologie, welche B. Erdmann in dem zweiten der oben erwähnten Aufsätze schon eingehend besprochen hat, hat Heinze den Abschnitt über Raum und Zeit als Beilage II (S. 670—674) abgedruckt, nebst Angabe der Varianten, damit man sich ein deutliches Bild vom Verhältniss der drei Manuscripte untereinander verschaffen kann (S. 490 N.): man ersieht daraus allerdings, dass die 3 Manuscripte freie Abschriften einer und derselben Urschrift sein müssen. Für den Standpunkt, den Kant um diese Zeit eingenommen hat, ist dieser Abschnitt jedoch weniger bezeichnend. Zur Kennzeichnung jenes Standpunktes, der durch ein unbestimmtes Schwanken zwischen dem Dogmatismus der Dissertation und dem Kriticismus der Kr. d. r. V. charakterisirt ist, dienen aber die sonstigen Mittheilungen Heinze's über Kants damalige Lehre von den Kategorien und Grundsätzen, sowie vom Zweckbegriff (S. 520—532). Dann folgen (532—563) die Mittheilungen aus der Kosmologie, Theologie und Psychologie, welche drei, wie bemerkt, bei Pölitz im Drucke vorliegen. Heinze hebt aus der ersteren die Erörterungen de lege continuitatis hervor, macht in Bezug auf die zweite darauf aufmerksam, dass Kant zwar den theoretischen Gottesbeweisen noch etwas mehr Bedeutung einräumt, als in der Kr. d. r. V., aber doch auch schon hier den moralischen Gottesbeweis stark in den Vordergrund schiebt, und gegen die „arrogante Theologie" polemisirt; in Bezug auf die Psychologie zeigt Heinze, dass Kant in derselben am meisten Neigung zum Dogmatismus verräth, wagt er doch den Satz (mit welchem Schopenhauer sehr einverstanden gewesen wäre): „Wir können von keinem Dinge das Substratum und das erste Subject anschauen, aber in mir schaue ich die Substanz unmittelbar an." Von den Paralogismen der reinen Vernunft weiss Kant in diesen Vorlesungen noch nichts. Auch zur Freiheitsfrage nimmt Kant noch eine ziemlich dogmatische Stellung ein. Sehr eingehend handelt Kant über

den Zustand der Seele nach dem Tode; er glaubt auch noch an die Möglichkeit theoretischer Unsterblichkeitsbeweise, wenn auch der praktische besonders betont wird. In diesen Ausführungen über das Wesen der Seele und ihre Unsterblichkeit „zeigt sich Kant überhaupt vielfach als Platoniker“ (549). Auch „ein Einfluss Swedenborgs auf ihn ist wahrscheinlich“ (557). Dieser Punkt wird unten noch speciell behandelt werden, wesshalb wir hier auf denselben nicht näher eingehen. Heinze schliesst mit der Versicherung, dass „sich Unkantisches in den Vorlesungen kaum entdecken lasse“.

Eine neue Untersuchung (564—591) ist dem Manuscript L^2 gewidmet; die in ihm enthaltene Vorlesung stammt wahrscheinlich aus dem Winter 1790/1. Aus diesem Manuscript liegt, wie bemerkt, die Ontologie gedruckt vor bei Pölitz. Kant hält in derselben sich vielfach noch an seine frühere Darstellung, was durch den Anschluss der Vorlesung an Baumgartens Lehrbuch bedingt ist; doch ist andererseits auch der Standpunkt der Kr. d. r. V. in den Hauptpunkten gewahrt. Heinze's Mittheilungen aus der Kosmologie, Psychologie und Theologie geben nun bisher unbekanntes Material, da ja die Kenntniss von L^2 ihm erst zu verdanken ist. Die Kosmologie bietet, ausser einigen dogmatischen Rückfällen bei der Lehre von den Substanzen, nichts Bemerkenswerthes. Aus dem empirischen Theil der Psychologie sind die Anklänge an die Kr. d. Urth. beachtenswerth; den rationalen Theil der Psychologie bringt Beilage III (675—678) in vollständigem wörtlichem Abdruck; hier macht sich nun der Kriticismus viel mehr geltend: die Unsterblichkeitsbeweise spielen eine geringe Rolle; vom Zustand nach dem Tode wird nur sehr kurz gehandelt. Ueber das Verhältniss zu Swedenborg in dieser Zeit s. unten. In der Theologie werden der ontologische und der kosmologische Beweis zurückgewiesen, aber die Lehre von den Eigenschaften Gottes doch eingehend behandelt nach der herkömmlichen Weise. In der Physicotheologie wird Hume kritisirt und die Lehre von Gottes Erkenntniss und Weisheit eingehend behandelt.

Eine ausführliche Untersuchung (591—655) ist der Vorlesung aus dem Anfang der neunziger Jahre gewidmet (Manuscript K^2);

auch hier theilt Heinze bisher unbekanntes Material mit. Aus den Prolegomena ist beachtenswerth, dass sich Kant ausdrücklich zum „kritischen Rationalismus“ bekennt. Von der „Ontologie“ heisst es jetzt entschieden im Sinne der Kr. d. r. V., sie enthalte die Principien zum immanenten Gebrauch der Vernunft. Auffallend dagegen ist in derselben die Vermehrung scholastischer Formeln. Sehr beachtenswerth, weil an die Formulirungen des Opus Posthumum erinnernd, ist die Unterscheidung von „Erscheinungen im physischen Verstande in Ansehung eines Sinnes“, und „transscendentaler Erscheinungen“ (596), beachtenswerth auch die Unterscheidung der intellectuellen und der empirischen Apperception (597). Die Kategorien werden mit einem treffenden Ausdruck als „realisirte logische Functionen“ bezeichnet (597). Ganz neu und wichtig ist der Versuch Kants, das mehrfach in Aussicht gestellte System aller Prädicabilien aufzustellen (598—612): dies ist eine ernstliche Bereicherung des kritischen Systems; besonders beachtenswerth ist dabei die nicht erwartete Einfügung des Zweckbegriffs unter die Prädicabilien. Aus der Kosmologie ist besonders merkwürdig die ausführliche Behandlung, welche Kant dem Capitel von dem Natürlichen, Uebernatürlichen und von Wundern widmet: Kant bestreitet (wie auch in der gleichzeitigen „Religion i. d. Gr. d. bl. V.“) die Möglichkeit der Wunder nicht, aber er steht ihnen wenigstens sceptisch gegenüber; am ehesten ist er im Gebiet und im Interesse des Moralischen geneigt, Wunder anzunehmen. Aus der empirischen Psychologie sei hingewiesen auf die Bemerkung (634), durch das Sehen erscheine alles nur als Fläche; um zum Körper zu kommen, müsse das Gefühl zu Hülfe genommen werden, sowie auf die Parallelen mit der Kr. d. Urtheilskraft (636—639). Sehr eingehend wird das Begehrungsvermögen behandelt. Die rationale Psychologie wird als Beilage IV (679—697) wörtlich abgedruckt. Merkwürdig sind die Bemerkungen über das Lebensprincip (679); mit Beziehung auf den Kampf zerschnittener Hälften von Wespen unter einander u. Ä. heisst es: „Es ist nicht unwahrscheinlich, dass mannigfache Leben concentrirt sind im Körper unter einem einzigen Princip.“ Eingehend behandelt wird der Sitz der Seele, und natürlich auch das commercium der Seele mit dem

Körper. In Bezug auf den Ursprung der Seele wird der Praeexistenzianismus festgehalten; der Vergleich, welcher schon bei Pölitz 236 sich findet, kehrt hier (687) wieder: „Da der Körper und das Denken in commercio sind, ... so verhält es sich mit ihnen ebenso, als mit einem Menschen, der an eine Karre geschmiedet ist." Ueber das Verhältniss zu Swedenborg s. unten. Zu beachten ist noch eine Widerlegung des Idealismus (693 f.) nach dem bekannten Muster. Den Schluss macht eine Diatribe gegen „den Fatalism" für die Freiheit. — Die Theologie, welche sehr ausführlich behandelt ist, ist als Beilage V (698—727) wörtlich abgedruckt. Kant wird nicht müde, zu betonen, dass sich aus dem Begriffe des entis realissimi (mit dem er aber sonst in dieser Vorlesung schon in der Ontologie 599 ff. gerne spielte) nicht auf sein Dasein schliessen lasse, das sei der Weg zum Spinozismus. Merkwürdig ist die Aeusserung, dass ihm der Anthropomorphismus gefährlicher erscheint, als der Atheismus, da doch beim Letzteren die Moral bleibe, die beim Ersteren gefährdet sei. Grosse Bedeutung wird der Erkenntniss Gottes durch Analogie zugemessen und dies mehr ausgeführt als früher. Auffallend ist das Eintreten für „die beste Welt", allerdings nicht aus der Erfahrung, sondern a priori „aus dem Begriff des vollkommensten Wesens als Weltschöpfers mit dem besten Willen". Auch ein göttlicher concursus wird angenommen, aber „nicht anders als zur Freiheit und nicht zur Natur". — Besonders beachtenswerth ist, dass Kant bis zuletzt sich nicht vom Baumgarten'schen Schema emancipirt hat: auch darin ist er conservativ geblieben, wie ja überhaupt diese Vorlesungen überall diesen conservativen Charakter haben.

Zum Schlusse wirft Heinze die sich von selbst aufdrängende Frage auf, ob wir diese dogmatisch klingenden Anschauungen Kants, welche noch nach dem Erscheinen der Kr. d. r. V. bei ihm hervortreten, für seine wirkliche Meinung halten dürfen? Heinze beantwortet (658) diese Frage unseres Erachtens vollkommen zutreffend dahin: „Ich gebe gerne zu, dass Kant mit Rücksicht auf seine zu bildenden, moralisch und religiös zu festigenden Zuhörer in seinen Vorlesungen mehr Vorsicht gebraucht hat, als in seinen veröffentlichten Schriften, so dass er vielleicht nicht immer Alles,

was er für wahr hielt, vorgetragen haben mag; aber das kann ich mit seiner über allen Zweifel erhabenen Wahrhaftigkeit nicht vereinigen, dass er etwas Anderes seinen Zuhörern scheinbar als seine Meinung kundgab, als was im Augenblick seine innerste Ueberzeugung war. Manches klingt da allerdings recht dogmatisch, da er die kritische Einschränkung nicht stets beifügt; aber dann neigt er auch innerlich diesen dogmatischen Sätzen zu. Ueberhaupt scheint es mir, dass er sich in seinem mündlichen Vortrag unmittelbarer giebt, als in seinen Schriften, dass er vor den Studenten das, was ihn am tiefsten bewegte und trieb, was die Hauptabsicht bei seinem Philosophiren war, die Befestigung von Moral und Religion, besonders stark hervortreten liess. Darum die ausgeführte rationale Psychologie, die ausgeführte Theologie." „Wir lernen ihn so aus den Vorlesungen in seiner innersten Arbeit, in seinem Drang nach etwas Positivem, aber auch in seinem Schwanken besser kennen, als aus seinen von ihm selbst herausgegebenen Werken."

Diese Worte Heinze's sind zugleich gegen Arnoldt gewendet, dessen Behandlung desselben Thema's in seinen „Kritischen Excursen" (370—516) wir jetzt besprechen. Auch Arnoldt hebt scharf „die Differenz zwischen Kant dem academischen Lehrer und Kant dem Schriftsteller" hervor (372). Diese „Discrepanz" (388) führt er zunächst darauf zurück, dass Kant, indem er nach Baumgartens Lehrbuch bis zu Ende las, sein neues System den Umrissen des alten einfügte, und so auch nach Ausbildung seines eigenen Systems gleichwohl dieses selbst niemals in seinen Collegien zu einer demselben völlig adäquaten Darstellung brachte (387). Musste schon durch diese didactische Massregel die Vorlesung einen Stich ins Dogmatische bekommen, so wurde dies noch vermehrt durch Kants pädagogischen Trieb, in der academischen Jugend eine lautere und durch den Vernunftglauben gefestete Moralität anzubauen (392). Die Verfolgung dieses Zweckes benachtheiligte direct den Vortrag der Wissenslehre in der Ontologie. Diese Einschränkung der Wissenslehre hatte in den übrigen Theilen der Metaphysik eine Tendenz zur Erweiterung des Wissens ins Transcendente zur Folge (393, 395). Kant ging über „das Minimum der Erkenntniss" — die blosse Denkbarkeit des Uebersinn-

lichen — hinaus, als ob die theoretischen Beweise mehr als die blosse Möglichkeit zu garantiren vermöchten (394). Soweit stimmt Arnoldt mit Heinze überein. — Die Streitfrage ist nun aber, ob — mit Arnoldt — anzunehmen sei, dass Kant bei diesen transcendenten Abschweifungen sich seinen Zuhörern blos äusserlich „accomodirt" habe (403, 404, 402, 398), oder ob — nach Heinze — Kant auch innerlich diesen dogmatischen Sätzen „zugeneigt" habe.[2]) Ich für meinen Theil halte die letztere Ansicht für die richtige: in Kants Brust wohnten zwei Seelen, eine negativ-kritische und eine positiv-dogmatische, welch letztere durch die erstere niemals ganz überwunden worden ist. Ich meine, dass, wer die letztere Seite bei Kant nicht beachtet, niemals den vollen und ganzen Kant besitzen wird.

Wie man sich nun auch dazu stellen mag, so bleibt doch Eines sicher, dass man eben wegen jener Differenz zwischen Kant dem Lehrer und Kant dem Schriftsteller nicht im Stande ist, aus inneren Gründen allein die Zeit eines uns erhaltenen Vorlesungsmanuscriptes mit Sicherheit festzustellen, sowie dass man aus demselben Grunde auch ein mit Sicherheit datirtes Vorlesungsmanuscript nur mit der äussersten Vorsicht als Document der geistigen Entwicklungshöhe Kants benützen darf, wie ich dies auch schon Viert. f. wiss. Philos. VII, 212 u. XI, 221 betont habe. Von diesem Standpunkt aus polemisirt Arnoldt (403—421) gegen die Argumente, aus denen B. Erdmann die von Pölitz herausgegebenen Vorlesungen über Kosmologie, Psychologie und Theologie in die Nähe der Dissertation von 1770 bringt und etwa in das Jahr 1774 setzt, aber er geht in seiner Polemik viel zu weit, und ist seinerseits selbst der oben angeführten Kritik Heinzes verfallen, welche

[2]) Uebrigens hätten bei der Debatte auch Kants Aeusserungen über den academischen Unterricht der Jugend in der Philosophie in der Kr. d. r. V., in dem Abschnitt „die Disciplin der reinen Vernunft im polemischen Gebrauche" (A 753 f., B 781 f.) zugezogen werden müssen. Dem daselbst aufgestellten Programm, die Jugend werde am besten in die Kenntniss der „gefährlichen" Systeme und Sätze eingeführt, um später gegen dieselben gewaffnet zu sein, und dieselbe müsse in die Dialektik der Gründe und Gegengründe gründlich eingeweiht werden, scheint mir Kant allerdings in seinen Vorlesungen über Metaphysik nicht vollständig entsprochen zu haben.

im Wesentlichen doch auf B. Erdmanns Zeitbestimmung zurückkommt, so dass dieselbe, wie schon bemerkt, doch im Grossen und Ganzen bestehen bleibt; denn sind auch Erdmanns Argumente nicht alle zutreffend, so ist doch die Datierung selbst mit richtigem historischen Takte getroffen. Hingegen hat, wie Heinze bestätigt hat, Arnoldt Recht, wenn er (S. 421—429) die Ansicht aufstellt, dass L^1 und K^1 nicht directe Nachschriften Eines Collegs, sondern indirecte Abschriften Einer und derselben Nachschrift seien. Wichtiger und von grossem Interesse sind die neuen Mittheilungen aus dem Manuscripte K^2 (etwa aus 1790 bis 1792) und aus dem Manuscript vom Winter 1794/5, das ich oben als X bezeichnet habe, von denen Arnoldt geschickt nachweist, dass sie nicht, wie es zuerst den Anschein hat, aus demselben Semester stammen können (429 f., 448 ff., 457, 477, 497, 505, 510, 519 ff.). Die Mittheilungen aus dem Ersteren ergänzen die Auszüge Heinzes, die schon oben besprochen wurden, in willkommener Weise (S. 442—445, 457, 476—482, 493—494, 501—504, 507 f., 509 f.). Vollständig neu und darum noch werthvoller sind die Mittheilungen aus dem anderen Hefte, das Heinze nicht zugänglich gewesen war (445—448, 457 f., 467—471, 472—476, 494—496, 505 f., 510—516). Arnoldt selbst überschreibt diesen ganzen Abschnitt: „Prüfung einiger aus Kants metaphysischen Collegien überlieferten metaphysischen Ansichten vom Standpunkt des in Kants Druckschriften entwickelten Kriticismus“; er will darin zeigen, dass Kants Vorlesungen, so weit sie aus den Nachschriften zu beurtheilen sind, zwei Ausstellungen zulassen: „Er war in seinen Begriffsbestimmungen bisweilen nicht exact genug, und in seinen Ausführungen öfters viel zu dogmatisch. In beiden Fällen mangelte ihm Begrenzung ... der Vortrag besass nicht eben die Vollkommenheit, die Jachmann ihm zuschrieb“ (398). Diese seitens eines anerkannten Kantianers recht scharfe Kritik wird von Arnoldt mit Fleiss und Geschick durchgeführt in Bezug auf die beiden Manuscripte K^2 und X (unter durchgängiger Vergleichung der Pölitz'schen Vorlesungen). Zuerst wird gezeigt, dass die „Eintheilung der Philosophie“ in den Vorlesungen vielfach mangelhaft und inconsequent ist (431—454). Wichtiger ist der Nachweis (455—458), dass der Begriff der Em-

pfindung in den Vorlesungen mehrfach sehr ungenau gefasst sei, indem nur die Beziehung der Empfindung auf das Subject, nicht aber die correlate Beziehung derselben auf das Object hervorgehoben sei. Ein grösserer Abschnitt (460—516) ist dem Nachweis gewidmet, dass K. in den Vorlesungen über die „Substanzen der Welt“ sich sehr dogmatisch äussert; sowohl in kosmologischer, als in psychologischer, als in theologischer Hinsicht. Dieser dreifachen Grenzüberschreitung liege gemeinsam die mangelhafte Abgrenzung der substantia phaenomenon von der substantia noumenon zu Grunde, zwischen welchen K. in der Kr. d. r. V., besonders in den Analogien scharf unterschieden habe; die Vorlesungen mussten in den Zuhörern die Grenze zwischen dem Phänomenon und Noumenon verwischen, mit welch letzterem K. in den Vorlesungen „freier schaltet, als es nach der Kr. d. r. V. zulässig war“ (470). „Der reine und strenge Kriticismus ist versetzt mit transcendenten Begriffen“ (482). Die Welt ist jetzt realiter ein Complex intelligibler einfacher Substanzen, welche „in nexu reali“ stehen — ein „Monadatum“. Bei Arnoldt sind dies „überschwängliche Gedanken“, welche dem „reinen und strengen Kriticismus“ vollständig widersprechen. Aber Arnoldt hatte den Kriticismus eben stets in einer abstracten Schroffheit gefasst, welche gar nicht Kantisch ist: er hatte den Begriff des Dinges an sich stets — man möchte sagen — mit Leidenschaft verfolgt und bis zu Null herabzudrücken gesucht, so dass ihm immer entgegengehalten werden musste, dass die Dinge an sich bei Kant nur vergeistigte, „verschämte Monaden“ sind. Nun muss er aus Kants Vorlesungen selbst constatiren, dass diese Auffassung, die er stets bekämpfte, doch historisch richtig ist; dass diese Auffassung auch der Kr. d. r. V. selbst nicht so ferne steht, als er bisher meinte, wird er doch vielleicht noch zugeben müssen. Auch in psychologischer Hinsicht spricht sich Kant sehr decidirt und positiv aus: bei der Frage nach der Natur der Seele wird der Begriff einer immateriellen einfachen Substanz zur Abweisung vulgär materialistischer Ansichten ebenso harmlos gebraucht, als der Begriff der noumenalen Substanz zur Aufhellung des commercium zwischen Seele und Körper. In diesem Abschnitt ist Kant seiner Kr. d. r. V. insofern scheinbar untreu geworden,

als er von den Paralogismen gar nichts sagt; allein Arnoldt selbst hebt (498 ff.) die tiefere Uebereinstimmung hervor; doch bleibt der positivere Ton der Vorlesungen bestehen, der aber auch aus den negativen Ausführungen der Kr. d. r. V. selbst herausgehört werden kann. In theologischer Hinsicht wird Gott als Substanz und als Schöpfer wie Erhalter der Weltsubstanzen gefasst — die Antinomien kommen dabei nicht ganz zu ihrem Rechte.

Von den übrigen „kritischen Excursen“ Arnoldts, welche ja zuerst in der Altpr. Monatssch. erschienen sind, sind die ersten (S. 1—282) den Lesern des Archivs schon bekannt gemacht worden (Arch. IV, 729 f.; VI, 288). Noch nicht besprochen ist die Abhandlung (S. 283—369): „Kants Vorlesungen über physische Geographie und ihr Verhältniss zu seinen anthropologischen Vorlesungen.“ In dem unmittelbar vorhergehenden Excurs (vgl. Archiv VI, 288) hatte Arnoldt auf Grund der bis dahin nicht durchgestöberten Senatsacten nachgewiesen, dass Kant die Vorlesung über Anthropologie, nicht wie B. Erdmann auf Grund des Facultätsalbums angenommen hatte, zuerst im Winter 1773/4, sondern schon im Winter 1772/3 gehalten hat. In der weiteren neuen Abhandlung über Kants Physische Geographie sucht Arnoldt die Ansicht B. Erdmanns zu widerlegen, dass Kant wahrscheinlich sogleich in seinem ersten Semester — Winter 1756/7 — die „Physische Geographie“ gelesen habe; ich kann Arnoldts Gegengründe, so weitläuftig sie auch entwickelt sind, nicht durchschlagend finden; so lange nicht neue Aktennachweise gefunden werden, wird diese weltbewegende Frage eben unentschieden bleiben müssen. B. Erdmanns Hypothese über die Entstehung von Kants anthropologischen Vorlesungen aus dessen physisch-geographischen, welche mir stets sehr plausibel erschienen ist, sucht Arnoldt fernerhin vergeblich zu widerlegen; im Uebrigen enthalten seine Ausführungen viel dankenswerthe Aufhellungen über jene beiden Vorlesungen Kants und die aus denselben hervorgegangenen Bücher. Ein sehr dankenswerther Anhang gibt ein vollständiges Verzeichniss von Kants Vorlesungen über Physische Geographie, ebenfalls wieder mit Benutzung der bisher nicht zugezogenen Senatsacten, in denen eigenhändige Notizen Kants sich finden. Die Studien zu Kants

Vorlesungen über Anthropologie, Physische Geographie sowie über Metaphysik erweitert Arnoldt endlich in einem eigenen Schlussexcurs (S. 517—651), zu einem „Möglichst vollständigen Verzeichniss aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen". Diese Arbeit erweitert in dankenswerthester Weise die früheren Studien von Schubert und B. Erdmann über dasselbe Thema, indem Arnoldt ausser den Facultätsacten jetzt auch, wie bemerkt, die Senatsacten und sogar die Berichte im Berliner Staatsarchiv hinzugezogen hat. Diese neue Zusammenstellung Arnoldts gibt bei jedem einzelnen der 82 Vorlesungssemester die Vorlesungen Kants an, soweit sie sich auf Grund jener Akten eruiren lassen; dankenswerth ist besonders, dass Arnoldt bei jedem Semester die sonstigen Notizen eingetragen hat, welche aus anderen Quellen über seine Vorlesungsthätigkeit bekannt geworden sind, so die Erzählungen von Zuhörern und Anderen (Borowski, Hippel, Scheffner, Hamann, Rinck, Herder, Kraus, Wasianski, Mendelssohn, Jachmann, Gentz, Fichte, Thibaut, Reusch, v. Purgstall), so die verschiedenen Ministerialrescripte, welche auf Kants academische Thätigkeit Bezug haben, so Kants Ankündigungen seiner Vorlesungen von 1757, 1765 u. s. w., ferner Kants briefliche Notizen und Aehnliches. So dankenswerth dies Alles ist, so kann doch die Bemerkung nicht unterdrückt werden, dass diese Arbeit durch grössere Sorgfalt noch viel erspriesslicher hätte gemacht werden können: so hat z. B. Arnoldt nicht einmal seine eigenen in demselben Bande gemachten Specialuntersuchungen zu Kants Vorlesungen über Anthropologie und Physische Geographie vollständig eingetragen; insbesondre hat er es versäumt, die sicher datirbaren, noch vorhandenen Nachschriften der einzelnen Vorlesungen jedesmal anzumerken, nicht einmal diejenigen, von denen er selbst berichtet, geschweige denn diejenigen, von denen Andere berichten, z. B. B. Erdmann, aus dessen Untersuchungen er noch manches Werthvolle hätte herübernehmen können; so sind auch die doch in der Altpr. Monatsschrift (XXV) selbst enthaltenen Mittheilungen des Generals Hogendorp über Kants Anthropologische Vorlesungen nicht verwerthet (vgl. Archiv IV, 723). So kann man auch an dieser sonst

so werthvollen Arbeit Arnoldts leider keine ungemischte Freude haben.

Dies gilt auch von Ed. v. Hartmanns Werk. Er will „Kants Erkenntnisstheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung“ schildern; diese sind ihm 1) Die Zeit bis 1769 (realistischer Leibnitzianismus, genauer die Knutzen'sche Synthese zwischen Wolff und Newton; in ihr schreibt Kant den Denk- und Anschauungsformen transscendente Gültigkeit zu). 2) Die Zeit von 1769—1776 (idealistischer Leibnitzianismus, in dem Sinne, dass Kant nur noch den Denkformen, aber nicht mehr den Anschauungsformen transcendente Gültigkeit beimisst; er steht jetzt Baumgarten, Crusius und Swedenborg am nächsten). 3) Die Zeit von 1776—1789 (jetzt wird Kant Phänomenalist im Sinne Humes, indem er weder den Denk- noch den Anschauungsformen mehr transcendente Gültigkeit zuerkannt, aber auch jetzt ihre Apriorität innerhalb der phänomenalen Sphäre mit Leibnitz festhält). 4) Die Zeit von 1789 ab (jetzt wird die früher ganz vernachlässigte Kategorie des Zweckes zum Angelpunkt des ganzen Systems, ohne dass jedoch Kant noch die Kraft gefunden hätte, die früher bearbeiteten Theile des Systems aus diesem Gesichtspunkte umzuarbeiten). Wie diese Uebersicht zeigt, ist die erste Periode gar nicht gegliedert, und doch stimmen alle bisherigen Darstellungen darin überein, dass dieselbe keine Einheit bildet; auch ist dieselbe ganz ungebührlich summarisch abgemacht auf 4 Seiten (11—15); es fehlt somit der v. Hartmann'schen Reconstruction der Kantischen Entwicklung an dem absolut unentbehrlichen Fundament. Noch schlimmer steht es mit der 2. Periode (1769—1776). Die Dissertation von 70 ist fast nicht berücksichtigt; und wo sie vorkommt, ist sie vermischt mit den Pölitz'schen Vorlesungen, welche der Darstellung dieser Periode zu Grunde gelegt werden; dies geschieht aber ohne jene Cautelen, welche, wie unsere vorhergehenden Erörterungen gezeigt haben, nothwendig sind; was aber das schlimmste ist, so verwerthet der Verfasser zur Charakteristik jener Periode auch die Ontologie d. h. denjenigen Abschnitt bei Pölitz, welchen derselbe dem Manuscript L² entnommen hat, das seinen eigenen Angaben nach aus dem Ende der

80er Jahre stammt! Durch dieses bedauerliche Versehen[3]) verlieren die betreffenden Ausführungen des Verfassers (15—75) jeglichen Halt und Werth; trotzdem enthalten sie im Einzelnen viele feine und scharfe Bemerkungen über Kants Entwicklungsgang und dessen Motive, sowie insbesondere über die Differenz zwischen der zweiten und der dritten Periode, d. h. zwischen der Dissertation nebst den ihr nahestehenden Vorlesungen, und der Kr. d. r. V. So wird (23, 29, 31, 63, 123, 130) gut bemerkt, dass Kant die schroffe Trennung der Anschauungsformen von den Denkformen, welche im Jahre 1770 ihren guten Grund hatte, eigentlich auf dem Standpunkt der Kr. d. r. V. hätte fallen lassen können und müssen; ferner (31 ff.), dass der Beweis der ausschliesslichen Subjectivität der Anschauungsformen im Jahre 1770 nicht aus der Apriorität allein geführt werden konnte (da ja die ebenfalls apriorischen Denkformen noch objective Gültigkeit besassen), sondern dass dies erst 1781 möglich wurde; mit B. Erdmann nimmt v. Hartmann mit Recht an, dass dagegen die Antinomieen für jene Annahme der Subjectivität von Raum und Zeit im Jahr 1770 entscheidend waren. Bemerkenswerth ist der Hinweis (41), dass Kant im Jahre 1770 eigentlich keine causalitas phaenomenon kennt, dass vielmehr alle Causalität damals nur noumenal sein konnte. Was (61—75) über den „Uebergang von der zweiten zur dritten Periode“ gesagt wird, ist grösstentheils treffend, die Schilderung, wie Kant am Scheideweg stand, geradezu dramatisch. Mit B. Erdmann nimmt v. Hartmann hier eine entscheidende Einwirkung von Hume an: Kant wurde zum Phänomenalisten, um einerseits den Wolff'schen Dogmatismus widerlegen und um doch andererseits die Ansprüche des „rationalistischen Urtheilsapriorismus“ aufrecht erhalten zu können. Warum ihm Beides, insbesondere aber das Erstere misslingen musste, wird treffend gezeigt. Auch die Nachwirkungen der zweiten Periode in die dritte hinein werden aufgedeckt (75, 91, 111, 113, 123, 132, 143, 228). Quantitativ und qualitativ ist jedoch der wichtigste Theil des v. Hartmann'schen Werkes die Dar-

[3]) Auf dasselbe hat auch schon Heinze aufmerksam gemacht (a. a. O. Seite 564), sowie Adickes in seiner scharfen Besprechung des v. Hartmannschen Werkes in der Deutschen Litteratur-Zeitung 1894, No. 16.

stellung und Beurtheilung der dritten Periode selbst (76—228). Ein durchgehender Grundgedanke dieser Beurtheilung ist die Polemik (76—84; 68, 70, 94, 99, 119, 121 ff., 137 f., 147, 170, 173, 183, 238, 252, 255) gegen „Kants Vorurtheil von der apodiktischen Gewissheit", resp. gegen seine Alternative: alles oder nichts; Kant habe auch hier die dritte Möglichkeit übersehen: inductiv gesicherte Wahrscheinlichkeit von Hypothesen, obgleich „er ganz wie Newton, der auch Hypothesen verwarf, doch selbst von solchen gelegentlich den ausgiebigsten Gebrauch macht" (vgl. S. 127, 138). Im Zusammenhang mit jenem „methodologischen Vorurtheil Kants" steht seine „Voraussetzung des Urtheilsapriorismus" (84—95; 16 ff., 62, 68 f.) d. h. die Voraussetzung a priori gültiger Urtheile. „Es ist nur das Verlangen, seinen verkehrten Urtheilsapriorismus d. h. die Annahme solcher bewusster Urtheile a priori aufrecht zu erhalten, was Kant dazu drängt, den richtigen Apriorismus der vorbewussten Intellectualfunctionen bei der Entstehung der Erfahrung anzunehmen." Mit Recht wird mehrfach wiederholt, dass Kant dabei die vorbewusste Intellectualfunction mit dem bewussten Urtheil a priori vermengt, ähnlich wie beim Raum vorbewusste Function und bewusste Vorstellung (25 ff., 89, 104, 121, 124 ff., 151, 154, 161, 180, 231, 248). Eine interessante Untersuchung (99—104, vgl. 75, 147 ff., 168, 172) wird der neuerdings aufgekommenen Frage gewidmet, ob Kant neben der eigentlichen transcendenten Affection des reinen Subjects durch die Dinge an sich noch eine empirische Affection des empirischen Subjects durch die empirischen Dinge gelehrt habe, resp. hätte lehren müssen; E. v. Hartmann kommt zu dem Resultat, dass dies nicht der Fall sei: die empirische Affection sei eine blosse Illusion und Fiction vom empirischen Standpunkte aus, ein bloss illusionäres Gegenbild der transcendenten. Ich kann diese Auffassung nur insofern theilen, als überhaupt alle empirisch-physicalische Wechselwirkung als Gegenbild der realen Beziehungen der Dinge an sich gedacht werden müsste, was Kant freilich nirgends sagt, während er die empirische Realität der physikalischen Causalverhältnisse überall stark betont, mit denen ja aber die empirische Affection des empirischen Subjects durch empirische Objecte auf derselben Stufe steht (weiteres

in meinem Commentar II, 51—55). Im Zusammenhang damit steht eine scharfsinnige Untersuchung (106—113) über das dreifache Object Kants, das phänomenale, transcendente und transcendentale, welch letzteres als „Bezogenheit des phänomenalen Gegenstandes auf den transcendenten“ gefasst wird; die Schwierigkeiten der Kantischen Darstellung scheinen mir jedoch durch diese Auffassung noch nicht hinreichend gelöst zu sein. In der Erörterung über „Kants Stellung zum Idealismus, Empirismus und Agnosticismus“ (113—123) polemisirt der Verf. heftig gegen die nicht seltene Wendung, dass Kants Theorie der Erfahrung als Empirismus gefasst werde; diese Polemik ist insoweit richtig, als dabei Kants directe rationalistische Tendenz übersehen wird, aber doch insofern auch wieder zu weit gehend, als Kants indirecter Einfluss auf die Förderung des Empirismus übersehen wird. Die Untersuchung über „das Geltungsgebiet der Kategorien“ (128—145) kommt zu dem allerdings unbestreitbaren Resultat, dass, während Kant in Bezug auf die transcendente Gültigkeit der Anschauungsformen mit Entschiedenheit negativer Dogmatist ist, er in Betreff der Denkformen nicht so entschieden ist: „er schwankt hier zwischen negativem Dogmatismus, Agnosticismus, und hypothetischer Zulassung eines positiven transcendentalen Gebrauches, wenn auch in uneigentlichem Sinne“. (Vgl. S. 172, 214, 253.) Fernerhin werden (145—151) die oftbetonten Schwierigkeiten der Idealität der Zeit aufs neue eindringlich wiederholt. Die Kritik der Kategorientafel (151—165) enthält manches Beachtenswerthe, so die Bemerkung, dass es eigentlich nur Eine Kategorie giebt, die der synthetischen Einheit oder vorbewussten Synthesis, aus welcher alle Kategorien nur Ableitungen sind. Die „Grundsätze des reinen Verstands“ werden (165—182) als „ein unhaltbarer Rest der alten rationalistischen Metaphysik und ihres Urtheilsapriorismus“ behandelt. Die Kritik der transc. Dialektik (183—228) enthält im Einzelnen manches Bemerkenswerthe, im Ganzen nichts Neues. Der Schluss des Werkes (229—256) ist der Darstellung der 4. Periode gewidmet, in welcher Kant den Zweckgedanken in seine Gedankenwelt einführte: Kant gleiche hierin „einem Moses, der nach lebenslänglicher Wanderung durch die Wüste einer agnocistischen Erkennt-

nisstheorie und einer formalistischen Moral den Seinen das gelobte Land der Metaphysik wohl noch im Sonnenglanze zeigen kann, aber ohne es selbst zu betreten. Sein Verdienst als metaphysischer Pfadfinder und Bahnbrecher wird dadurch nicht gemindert, dass die vierte Periode seiner Wirksamkeit in blossen Fingerzeigen, in einer Verschiebung des Schwerpunktes der metaphysischen Problemstellung besteht, und dass diese Leistung noch dazu in die durch sie bereits gesprengten Formeln seiner dritten Periode eingekleidet und eingeschnürt ist."

Auf die ebenso scharfe und trotz der bekannten Schwächen K. Fischers in vieler Hinsicht sehr instructive Kritik der Kantischen Philosophie durch denselben dürfen wir nicht näher eingehen, da dieselbe nur ein unveränderter Abdruck der Schrift von 1883 ist. Dagegen wird auch denen, welche die Abhandlungen Höffdings im vorigen Jahrgang dieses Archivs schon kennen, ein kurzes kritisches Resumé derselben willkommen sein. Höffding will, gegenüber der neueren Tendenz, in Kants Entwicklungsgang die übrigens von ihm selbst bezeugten und so genannten „Umkippungen" besonders zu betonen, im Gegentheil „dessen Kontinuität und die dauernde Bedeutung ansehnlicher Theile der früheren Schriften darlegen". Trotz der „Entdeckung" vom Jahre 1769 und trotz der „Erweckung" aus dem dogmatischen Schlummer durch Hume bestehe zwischen den früheren und den späteren Schriften eine „Gedankenverwandtschaft", welche Höffding an vier speciellen Punkten verfolgen will. In der ersten Abhandlung „der Kausalbegriff" weist Höffding feinsinnig nach, dass Kant von Anfang an bis Ende den Gedanken vertreten habe, dass der mechanische Causalzusammenhang zwischen Allem in der Welt zur Annahme eines Einheitsgrundes für Alles führe: der gemeinschaftliche Ursprung aller Dinge der Welt sei ihm die nothwendige Voraussetzung der Wechselwirkung nach allgemeinen Gesetzen, besonders in der Habilitationsschrift von 1755, sowie im „Einzig möglichen Beweisgrund", und beschäftige ihn noch in der Dissertation von 1770. In der kritischen Periode wurde das Einheitsprincip subjectiv gewendet: „das Princip des festen Zusammenhanges in der Welt der Erscheinungen wurde ein rein subjectives Princip, die vereinende Kraft des Be-

wusstseins; .... nachdem er den Grund gesucht hat, der die Welt zusammenhält und zu einem objectiven Ganzen macht, geht er nun zum Aufsuchen des Grunds über, der das Weltbild zusammenhält und zu einem subjectiven Ganzen macht .... Nicht die Substanz, sondern die Synthese ist nunmehr der Grundbegriff.“ Aber in der Kr. d. Urtheilskraft kehrt K. „zu dem grossen Gedanken seiner Jugend zurück“ — er sucht den letzten Einheitsgrund für Natur und Freiheit, mechanischen und teleologischen Zusammenhang. — In den losen Ausführungen der II. Abhandlung: „Analyse und Construction“ ist der verbindende Gedanke, dass Kant den analytischen Charakter der Philosophie im Gegensatz zu dem constructiven Charakter der Mathematik seit der Schrift „Ueber die Deutlichkeit der Grundsätze“ u. s. w. stets festgehalten habe; damit wird in Zusammenhang gebracht, dass diese Erkenntniss der Jahre 1762/3 zusammenfalle mit der Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer durch Hume, wobei Höffding gegen B. Erdmanns gegentheilige Meinung polemisirt. Er nimmt noch ferner dabei an, diese Erweckung durch Hume falle aber nicht zusammen mit der erstmaligen Lectüre Humes seitens Kant, sondern Kants Selbstzeugniss in den Prolegomena, „die Erinnerung des David Hume habe seinen dogmatischen Schlummer unterbrochen“, beweise, dass Kant sich im Jahre 1762 nur dessen „erinnert“ habe, was er bei Hume schon früher gelesen habe, nämlich als dessen „Inquiry“ in deutscher Uebersetzung erschienen sei, also 1755. Diese Auslegung darf nicht unwidersprochen bleiben: Höffding verwechselt hier die beiden Bedeutungen von „Erinnerung“ — recordatio (Rückerinnerung an etwas Früheres) und admonitio (Mahnerinnerung an etwas Uebersehenes); bei einem Ausländer ist diese Verwechslung entschuldbar; einem deutschen Leser braucht nicht erst bewiesen zu werden, dass dem stilistischen Zusammenhang nach „Erinnerung“ in jener Stelle Kants nur im zweiten Sinne gebraucht sein kann. — In der dritten Abhandlung „Theorie und Praxis“ bewährt sich der Gedanke der Kontinuität in Kants Entwicklung durch den Nachweis, dass zwischen der früheren psychologischen und der späteren rationalistischen Ethik Kants ein bisher unbekanntes Uebergangsstadium zu constatiren sei, das in die Siebziger Jahre falle;

dasselbe sei in einem Fragment der Reicke'schen Losen Blätter (I, S. 9—15) enthalten; in demselben sei der rationalistische Standpunkt mit dem eudämonistischen in eigenthümlicher Weise vermischt. Diese Auffassung stimmt in überraschender Weise überein mit dem Resultat einer werthvollen weiter unten erwähnten Dissertation von Förster. — Die vierte Abhandlung will constatiren, dass Kant auf Grund der Weiterwirkung der oben besprochenen „Erweckung" von 1762 durch Hume im Jahre 1769 selbständig seine hauptsächlichste „Entdeckung" machen musste: „das Kopernikanische Princip" d. h. die Umsetzung objectiver Realität in subjective Bedingungen. Die erste Bethätigung desselben bestand in der Verwandlung des Newton'schen Weltraumes in den subjectiven Anschauungsraum. „Es kam nur darauf an, statt Newtons sensorium Dei — sensorium hominis zu setzen." Diese Auffassung ist richtig, aber nicht neu: es ist Höffding entgangen, dass ich in meinem Commentar II, 426 dieselbe Ansicht ausführlich entwickelt und ausserdem nachgewiesen habe, dass schon Schwab im vorigen Jahrhundert ganz dieselbe Erkenntniss gehabt hat. In der Anwendung jenes „kopernikanischen Principes" nach dem Jahre 1772 auf die Denkformen findet Höffding mit Unrecht keine solche Neuerung, dass mit B. Erdmann erst in diese Zeit die eigentliche Erweckung aus dem dogmatischen Schlummer anzunehmen sei, dagegen macht er mit Recht darauf aufmerksam, dass der eigentliche Fortschritt darin bestehe, dass Kant den Begriff der „Synthese", den er 1770 auf die Anschauungsformen anwandte, nun auch auf die Denkformen ausdehnte; in der Theorie der „Synthese", durch welche Kant sowohl die atomistische Psychologie des Empirismus, als den Substanzbegriff des spiritualistischen Dogmatismus überwunden habe, sieht H. überhaupt mit Recht das Neue und Eigenartige der Kantischen Auffassung.

(Schluss folgt.)

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Arnoldt, Emil, Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung, Königsberg, Beyer.

Busse, K., Spencers Philosophie der Geschichte. Ein Beitrag zur Lösung soziologischer Probleme, Leipzig, Fock.

Carriere, M., Fichte's Geistesentwicklung in den Reden über die Bestimmung des Gelehrten, München, Franz.

Caspari, O., Lotze's Stellung in der Philosophie, 2. Aufl., Breslau, Trewendt.

Dieckhoff, O., De Ciceronis libris de natura deorum recensendis, Diss., Göttingen.

Eisler, Rud., Die Weltharmonie bei Leibniz, Berlin, Calvary & Co.

— —, Die Weiterbildung der Kantischen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart, Diss., Leipzig.

Falckenberg, R., Die Entwicklung der Lotze'schen Zeitlehre, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, N. F. Bd. 105, H. 2.

Filkuka, L., Die metaphysischen Grundlagen der Ethik bei Aristoteles, Wien, Konegen.

Fischer, K., Schelling, 1. u. 2. Buch, 2. Aufl., Heidelberg, Winter.

—, P., Locke's Religionsphilosophie, Diss., Erlangen.

Friedlaender, Spinoza ein Meister der Ethik, Berlin, Dreher.

Gomperz, Tertullianea, Wien, Hölder.

Guttmann, J., Die Beziehungen des Vincenz von Beauvais zum Judenthum, Monatsschr. zur Gesch. des Judenth., N. F. III, 5.

Herrmann, R., Schuppe's Lehre vom Denken, Diss., Greifswald.

James, F., Th. Hill Green und der Utilitarismus, Halle, Niemeyer.

Kieser, H., Ueber Schleiermacher's Religionsbegriff, Zeitschr. für wissensch. Theologie, Bd. 38, H. 1.

Klattenhof, F., Die Gotteslehre Malebranche's im Verhältniss zu Descartes, Diss., Leipzig.

Kritschewsky, S. B., Rousseau und St. Just, Diss., Bern.

Kraier, F., Zu Plato's Theaetet, Progr., Wien.

Kühnemann, E., Herder's Leben, München, Beck.
Küppers, Walther, John Locke und die Scholastik, Diss., Bern.
Meyer, E., Humes und Berkeley's Philosophie der Mathematik, Halle, Niemeyer.
Rappoport, Ch., Die soziale Frage und die Ethik (historisch beleuchtet), Bern, Goepper & Lehmann.
Rohde, E., Paralipomena, Rhein. Museum, N. F. Bd. 50, H. 1.
Sauer, A., Die σωφροσύνη in Plato's Charniodes, Progr., Wien.
Seydel, M., Schopenhauer's Metaphysik der Musik II: Kritik von Schopenhauer's Metaphysik der Musik, Diss., Leipzig.
Stein, Ludwig, Zur Methodenlehre der Biographik. Mit besonderer Rücksicht auf die biographische Kunst im Dienste der philosophiegeschichtlichen Forschung, Biographische Blätter, I, 1.
Thiele, G., Anaximenea, Hermes, Bd. 30, H. 1.
Tiktin, Sal., Die Lehre von den Tugenden und Pflichten bei Philo von Alexandrien, Diss., Bern.
Tuengerthal, M., Philosophische und christliche Ethik nach Schleiermacher, Diss., Jena.
Wünsch, K., Ueber die „Naturales Quaestiones" Seneca's, Progr., Prag.
Zahlfleisch, J., Zur Kritik der Aristotelischen Metaphysik, Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik, N. F. Bd. 105, H. 2.
Zahn, T., Epiktet's Verhältniss zum Christenthum, Progr., Erlangen.

B. Französische Litteratur.

Bidez, La biographie d'Empèdocle, Gand, Clemm.
Dugas, L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories du philosophe, Paris, Alcan.
Noël, G., La logique de Hegel, Revue de Métaphysique et de Morale, III, 2, Mars 1895.
Pinloche, Principales oeuvres pédagogiques de Herbart, Paris, Alcan.
Ruyssen, Th., La morale dans la philosophie allemande contemporaine: de Hartmann, Wundt, Paulsen, Revue de Métaphysique et de Morale III, 2, Mars 1895.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 4. Heft.

XVI.

Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Dans son remarquable ouvrage Early Greek philosophy (London, 1892), page 78, M. John Burnet a émis une opinion qu'il me paraît difficile d'accepter sans de graves réserves, mais qui n'en mérite pas moins d'être prise en sérieuse considération, car elle renferme en tout cas une part de vérité neuve et originale. Les premiers physiologues grecs auraient exclusivement employé le mot d' ἀήρ dans le sens homérique, celui de brouillard, brume ou vapeur; Empédocle aurait été le premier à découvrir que ce que nous appelons air est corporel et non pas identique avec l'espace vide.

On est tout d'abord amené à se demander si, en réalité, avant l'époque des physiologues, les Grecs regardaient bien comme vide ce qui apparait comme tel. Le fait qu' Empédocle et Anaxagore ont eu à combattre ce préjugé semble en vérité devoir entraîner une réponse affirmative; toutefois, il ne faudrait pas, pour la langue homérique, exagérer l'idée d'opacité qu'entraîne l'expression ἀήρ; une condensation spéciale (περὶ δ' ἀέρα πουλὺν ἔχευε. E, 776) est nécessaire pour arrêter complètement la vue. La brume peut être sensible, tout en restant plus ou moins transparente[1]). D'ailleurs

---

[1]) Notez les vers E 770—771:

ὅσσον δ' ἠεροειδὲς ἀνὴρ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν,
ἥμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἴνοπα πόντον.

l'étymologie ἄω, avec le suffixe ηρ dont la signification paraît active, indique que le sens primitif est celui de souffle, de même que pour πνεῦμα, et si pour ἀήρ, l'idée de vapeur visible s'y est associée par suite d'un phénomène bien connu (tandis que pour πνεῦμα prédominait la représentation du mouvement sensible ou du changement de température), on doit pouvoir, ce semble, supposer tous les degrés de visibilité.

Le vide apparent était donc occupé, au moins en partie, pour Homère, soit par des vapeurs plus ou moins transparentes, soit par les souffles des vents, soit-même, si l'on veut, par ce que les hommes respirent: mais tout cela y reste sans délimination précise, sans πέρατα, et ne suffit pas pour remplir complètement le vide.

Il est bien net en effet que, dans Homère, l'espace libre est principalement conçu comme vide; jamais il n'emploiera par exemple une expression telle que celle de Virgile (IX, 52; iaculum intorquens dimisit in auras); les héros ne combattent pas „en plein air", mais ὑπ' αἰθέρι, sous l'éther, et l'éther est simplement le bleu du ciel, dénommé par ce qu'il est visible[2]).

A ce stade, l'intelligence est encore également impuissante à se figurer le vide absolu et à combler effectivement le vide apparent. C'est ainsi qu'originairement le Χάος hésiodique est sans aucun doute l'abîme béant, un grand „trou noir", mais que le poète en fait sortir une génération sensible; c'est ainsi qu'il peuple le doublet du Χάος, le Tartare, et y fait courir la tempète (θύελλα ἀργαλέη); c'est ainsi que, pour les Pythagoriens, il y avait encore confusion entre le κενόν et l'ἄπειρον πνεῦμα.

2. Si d'Homère nous redescendons jusqu'à Empédocle, nous devons reconnaître avec M. Burnet:

1° que l'Agrigentin a nettement nié l'existence du vide, ce que l'on ne peut affirmer au contraire d'aucun physiologue antérieur à Parménide;

---

[2]) On sait de reste que, dans les pays méridionaux, l'éclat (αἴθω) de la voûte céleste, par un temps serein, est plus caractéristique, même la nuit, que sa coloration. Rien n'empêche de supposer que, de très bonne heure, la nuance bleue (ἠεροειδές?), plus marquée à l'horizon, ait été plutôt attribuée à l'ἀήρ.

2° qu'il appelle αἰθήρ, jamais ἀήρ, la matière qui, d'après lui, remplit le vide apparent.

Mais si, de cette seconde circonstance en particulier, on peut conclure avec assez de probabilité que, du temps d'Empédocle, la signification courante du mot ἀήρ restait la même qu'à l'époque homérique, rien ne nous force à nier qu'Anaximène, pour qui surtout se pose la question, eût déjà élargi cette signification. Le texte d'Hippolyte (Phil. 7, 2: τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον) indique formellement cette extension et doit nous empêcher d'adopter pleinement l'opinion de M. Burnet.

Il est clair, d'après ce texte, que, si Anaximène entendait encore principalement par ἀήρ ce que nous pouvons appeler l'air devenu opaque (parce que la vapeur d'eau qu'il renferme a dépassé la limite de saturation), le physiologue reconnaissait l'existence matérielle d'une substance analogue (et homonyme) dans le vide apparent. Toutefois nous devons nous abstenir, d'après les remarques de M. Burnet, d'affirmer qu'Anaximène ait conçu et représenté cette substance comme remplissant effectivement la totalité du vide apparent.

D'autre part, le texte Aétius, I, 3, semble confirmer qu'au temps d'Anaximène, l'emploi du terme ἀήρ était encore nouveau pour désigner l'air invisible; mais ce qui est plus notable, le même texte marque expressément que le Milésien (peut-être pour plus de clarté) se servait comme synonyme du mot πνεῦμα. Si donc le terme ἀήρ apparaît presque exclusivement dans la doxographie d'Anaximène, cela peut tenir à une substitution systématique de cette expression à celle de πνεῦμα.

Or cette dernière nous rappelle naturellement un passage bien connu d'Aristote, auquel nous avons déjà fait allusion: Phys. IV, 6, 713 B: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. Il est clair que l'ἄπειρον πνεῦμα des Pythagoriens correspond au πνεῦμα ou ἀήρ qu'Anaximène, comme on sait, qualifiait de même, et la confusion qu'ils faisaient entre ce πνεῦμα et le κενόν doit nous porter à croire que le Milésien n'avait nullement élucidé la question du plein et du vide.

3. Nous avons maintenant à nous demander par suite de quel ordre d'idées Anaximène, en spécifiant sous une forme matérielle particulière l'ἄπειρον indéterminé d'Anaximandre, a choisi précisément une forme dont l'existence réelle n'aurait pas été reconnue par ses contemporains.

La réponse à cette question peut se faire aisément si l'on admet que l'air invisible d'Anaximène n'est pas autre chose en fait que l'ἄπειρον même d'Anaximandre, et que ce dernier ne l'aura spécifié que par un attribut, précisément parce qu'il ne croyait pas pouvoir le désigner comme ἀήρ, ce mot n'étant appliqué, de son temps, qu'à l'air opaque.

Cette conjecture, nouvelle, croyons-nous, sur l'ἄπειρον d'Anaximandre, ne peut être, je me hâte de le dire, appuyée sur aucun texte formel; mais elle se prête sans aucune difficulté à l'interprétation de toute la doxographie du physiologue milésien et elle établit, il me le semble du moins, une continuité inespérée entre lui, Anaximène et les premiers Pythagoriens.

Si l'on nous dit que l'ἄπειρον d'Anaximandre était distinct de tous les éléments, il est clair qu'ayant conçu le vide apparent comme renfermant une substance matérielle, et ne dénommant cette substance, ni comme air, ni autrement, il la distinguait par là même de toutes les formes susceptibles d'être perçues par les sens. Si l'on nous dit qu'elle n'avait, d'après lui, aucune qualité déterminée, ne lui apparaissait pas plutôt sous telle forme que sous telle autre, cela résulte immédiatement de ce fait même qu'elle n'était pas perceptible par les sens.

Objectera-t-on la transparence qu'il y a lieu en tous cas d'attribuer, dans le système d'Anaximandre, à l'enveloppe des anneaux creux où circulent les feux célestes et qui, d'après lui, auraient été formés d'air? Tout d'abord nous ne sommes pas sûrs que, pour Anaximandre comme pour Anaximène, les doxographes n'aient pas substitué le terme d'ἀήρ à celui de πνεῦμα ou à tout autre. En second lieu, la transparence n'est que relative, si précisément l'enveloppe de ces anneaux empêche de voir les feux célestes en dehors des ouvertures. Enfin Anaximandre concevait nécessairement la matière „feutrée“ de ces enveloppes comme

ayant reçu une certaine spécification et il ne pouvait dès lors guères la dénommer autrement que comme un air à peine opaque. De là à la spécification de l'ἄπειρον lui-même comme air, il n'y avait, bien entendu, qu'un pas bien facile à franchir pour Anaximène.

Ainsi Anaximandre aurait le premier conçu l'identité du substratum pour toutes les formes fluides qui se manifestent dans l'espace libre et il aurait dénommé ἄπειρον ce substratum alors qu'au contraire il ne se manifeste pas. Il a pu, de la sorte, se représenter comme principe une substance absolument concrète, et en même temps ne lui attribuer aucune forme déterminée pour la sensation. Au milieu de l'air tranquille et invisible, du vide apparent, nous voyons se former parfois une brume légère, dont les contours parfois indécis deviennent ensuite de plus en plus nets; elle semble se séparer (ἀποκρίνεσθαι) du sein de l'espace illimité où elle a pris naissance; c'est ainsi sans doute que le Milésien se sera imaginé la génération de l'univers.

4. Il est clair que cette hypothèse sur l'ἄπειρον d'Anaximandre est tout-à-fait indépendante du sens que le physiologue grec attachait à ce mot. Elle peut s'accorder sans la moindre difficulté avec la signification d'infini spatial qu'on donne ordinairement depuis Aristote au terme ἄπειρον. Mais j'avoue que, tout en réservant la question de savoir si Anaximandre a eu ou non une notion précise de l'infini spatial, je ne puis encore trouver une raison suffisante pour penser que c'était de ce côté que s'était principalement portée son attention.

Il faut, aurait-il dit, que le principe soit ἄπειρον, pour que la génération soit toujours possible. Mais vraiment c'est lui supposer une singulière faiblesse d'esprit que de croire qu'il n'était pas capable d'imaginer, comme l'a fait Héraclite, un circulus de génération et de destruction dans le fini.

Pour que la génération ne s'arrête pas, il faut et il suffit que les choses ne soient pas réciproquement limitées entre elles de telle sorte que la transition de l'une à l'autre demeure incompréhensible.

Si Anaximandre parlait de l'ἄπειρον, il avait évidemment l'idée des choses limitées et si l'on se demande ce qu'il se représentait comme telles, on pensera naturellement aux objets sen-

sibles qui apparaissent bien délimités, aux solides, aux liquides, beaucoup plutôt qu'aux vapeurs qui ne sont pas encore nettement séparées de la substance invisible et indéterminée pour les sens.

Or il était clair sans aucun doute pour les Grecs de cette époque que les mouvements locaux (et par suite la génération) ne sont libres que dans le vide apparent. En remplissant d'une substance ce vide apparent, Anaximandre avait-il prétendu le combler absolument? Sans doute ces idées n'étaient pas bien précises à ce sujet; il n'en est pas moins clair qu'il considérait cette substance comme ne pouvant en aucune façon gêner les mouvements, ainsi que les gênent les choses limitées, et qu'il pouvait précisément l'appeler ἄπειρον, soit parce que, si elle avait des limites (la rendant impénétrables, comme nous le supposons pour la matière des fluides), ces limites ne pouvaient être discernées, soit parce qu'il la supposait de volume réellement indéterminé, susceptible de se condenser ou de se dilater pour permettre la génération ou pour combler les vides laissés par la destruction.

C'est cette seconde alternative que me semble avoir développée Anaximène, tandis que les Pythagoriens auraient peut-être penché plutôt vers la première; mais en tout cas ni l'un ni les autres n'ont éclairci la confusion du vide et de l'ἄπειρον qui devait en réalité exister dans la doctrine d'Anaximandre.

Cette confusion ne fut dissipée que par les Eléates, et c'est contre elle que porte de fait la thèse de Parménide. Il n'y a pas deux manières d'être; un lieu ne peut pas être en même temps plein et vide; mais dès lors se pose la terrible question:

Comment tout étant plein, tout a pu se mouvoir?

Question dont les Eléates ne sortirent pas, tandis qu'Anaxagore et Empédocle en ébauchèrent, avant Aristote, des solutions provisoires, sans recourir comme les atomistes à l'hypothèse du vide.

Je crois devoir me borner à ces rapides indications sur un sujet qui mériterait une étude plus approfondie; j'ose espérer qu'elles pourront séduire quelque penseur et l'engager à reprendre, à ce point de vue, dans un travail suffisamment développé, l'histoire des premières conceptions des physiologues hellènes.

XVII.

Du sens du mot φρουρά, Phédon, 62 b.

Par

A. Espinas à Paris.

Platon dit que nous, hommes, nous sommes dans une φρουρᾷ, que les Dieux nous y soignent, que nous sommes leur propriété, et que nous ne devons pas chercher à nous délier, ou à nous enfuir: que par conséquent le suicide est coupable.

On a traduit ce mot tantôt par poste, tantôt par prison.

Le sens de poste est adopté par Cicéron: „Ita fit ut illud breve vitæ reliquum nec avide appetendum senibus, nec sine causa deserendum sit: vetatque Pythagoras injussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione vitæ decedere.“ Cato maj. c. 20.

Le seul passage de Platon qu'on puisse invoquer en faveur de cette interprétation est celui de l'Apologie 28d: Οὗ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι, ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ. Il ne s'agit pas ici d'un endroit où l'on est gardé. Il s'agit d'un lieu à garder, ce qui est bien différent. Il n'y a point de rapport entre le soldat qui, s'étant attribué ou ayant reçu un poste pour y combattre, y demeure au péril de sa vie, et l'objet ou l'être vivant qui est gardé avec solli-

citude dans un lieu clos. Du reste il n'est question de suicide ni en ce passage de l'Apologie ni ailleurs. Les deux souvenirs se sont mêlés dans l'esprit de Cicéron.

φρουρά signifie-t-il prison, comme le pense M. Fouillée dans son édition du Phédon (Delagrave, Paris) p. 10 „prison et non poste?“

On peut invoquer en faveur de ce sens, non seulement ce fait que les hommes sont attachés dans la φρουρά, mais un passage du Cratyle (300 c) qui semble décisif. Il s'agit d'expliquer l'origine du mot σῶμα. Δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν, οὐδὲ γράμμα. Mais des objections se présentent. Premièrement l'âme, après sa chute, est renfermée dans le corps pour y être punie et délivrée de ses souillures, tandis que les êtres gardés dans la φρουρά y sont soignés, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, y sont gouvernés et dirigés avec douceur, ἄριστοι ἐπιστάται θεοί, sans avoir à subir de châtiment. Secondement il est question dans le passage du Cratyle de l'âme seule, en opposition avec le corps; dans le passage du Phédon c'est de l'homme tout entier, corps et âme, qu'il est question. L'âme emmurée, déposée et ensevelie dans le tombeau du corps, σῆμα σῶμα, ne présente qu'une analogie lointaine avec l'humanité dans l'ensemble de son séjour, avec la vie humaine sur cette terre. Troisièmement, d'après le Cratyle, le symbole de l'âme prisonnière est rapporté aux Orphiques et dans notre passage le symbole de la φρουρά est attribué expressément au philosophe Pythagoricien Philolaus. C'est des secrets enseignements du Pythagorisme, ὁ ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, et non des mystères orphiques ou Eleusiniens τελεταί (cf. Rép. II 365 a et Phédon 69 c) qu'il s'agit sans aucun doute. Pour ces raisons le mot de prison ne nous parait pas convenir pour traduire le mot de φρουρά. Du moins ce sens ne pourrait être accepté que s'il n'y en avait pas de plus satisfaisant et de mieux autorisé par des textes Platoniciens.

Cherchons donc si d'autres passages de Platon inspirés mani-

festement par l'influence Pythagoricienne ne nous fourniraient pas quelque indication plus précise.

Nous voyons dans le Politique 271 e, et dans le Critias 109 d que Platon se représentait la vie des hommes primitifs comme celle d'animaux doux et dociles dont un Dieu est le pasteur. θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν (rapprochons ceci des mots employés dans le Phédon ἄριστοι ἐπιστάται θεοί) καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, ζῷον ὂν ἕτερον θειότερον, ἄλλα γένη φαυλότερα αὑτῶν νομεύουσι (Pol. 271 e). Les Athéniens primitifs étaient ainsi, dit ailleurs Platon, gouvernés dans la perfection εὐνομούμενοι par les Dieux, comme il convient à des enfants et à des nourrissons divins, καθάπερ εἰκὸς, γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας, Timée 24 d. Nous sommes ici en présence d'une idée qui est l'un des traits essentiels de notre passage, celle d'un gouvernement paternel et bienfaisant de créatures inférieures, νομεύειν, ἐπιστατεῖν.

Or cette assimilation de l'humanité à une troupe d'êtres vivants et de Dieu à un pasteur qui prendrait soin d'eux se trouve fréquemment dans les textes Pythagoriciens. Le feu central y est appelé le poste de veille — φυλακή — de Jupiter (Aristote, de Cælo II 13), sa maison ou sa tour (Philolaus fragm. 11). On voit ailleurs que Dieu embrasse comme dans une φρουρά toutes choses, particulièrement la terre, qu'il peuple de semences de vie. Καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων .... (Philolaus fragm. 19). Τὴν δημιουργικὴν δύναμιν, τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦναν (Simplicius in lib. Arist. de Cælo f. 124).

L'image qui vient naturellement à l'esprit quand on rapproche ces textes est donc celle d'un espace circonscrit où des êtres vivants sont élevés et conduits par Dieu même. L'examen du mot κτήματα confirme cette impression. Il ne désigne pas des biens inanimés, des terres ou des objets précieux comme de l'or ou de l'argent. „L'idée de propriété chez les Romains, dit Mommsen, n'était pas primitivement associée aux possessions immobilières, mais seulement aux possessions en esclaves et en bétail." Il en était de même en Grèce; chez les tribus pastorales, les prairies sont communes, la proprieté par excellence est le groupe d'êtres

vivants, de ζῶα que le chef de famille élève et dont il recueille les produits. L'esclave appartient à ce groupe au même titre que les animaux. La définition donnée par Platon dans les Lois (en 902 b) des κτήματα divins embrasse tous les êtres vivants et les astres eux-mêmes qui sont des corps animés ἔμψυχα: θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα ὁπόσα θνητὰ ζῶα, ὥσπερ καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. Ἤδη τοίνυν σμικρὰ ἢ μεγάλα τις φάτω ταῦτα εἶναι τοῖς θεοῖς· (sont les mêmes au regard des Dieux); οὐδετέρως γὰρ τοῖς κεκτημένοις ἡμᾶς ἀμελεῖν ἂν εἴη προσῆκον, ἐπιμελεστάτοις γε οὖσι καὶ ἀρίστοις. Hommes et bêtes ont donc avec tout ce qui vit, avec les astres, fils de Dieu, mais mortels, un même droit à la sollicitude de la divinité suprême. En ce qui nous concerne, elle a délégué son pouvoir aux Dieux inférieurs, aux Démons, les premiers rois. Ce sont eux dont nous sommes plus spécialement, Platon le dit expressément un peu plus bas, les κτήματα: ἡμεῖς δ' αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμονων. 906 a. Et dans le Critias p. 109 b nous lisons: κατοικίσαντες οἷον νομῆς κτήματα, καὶ ποίμνια, καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον[1]). Quand donc nous voyons que dans le passage qui nous occupe, nous, hommes, nous sommes parmi les κτήματα des Dieux et que les Dieux sont nos gardiens τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, nos bons maîtres δεσπότας πάνυ ἀγαθούς, il ne reste guère de doute qu'il est fait allusion ici à la parabole Pythagoricienne: que nous sommes le troupeau et que Dieu est le pasteur.

Le véritable sens de φρουρά en résulte; ce mot désigne l'enceinte, l'enclos ou le clos où le troupeau est enfermé pour son bien (cf. Rep. 343 b). Car il faut écarter ici l'image sanglante qui est chez nous associée à l'idée de troupeau. Tôt ou tard dans notre état de civilisation le bétail est égorgé pour être mangé. Dans l'état primitif auquel la parabole se réfère, les animaux domestiques servaient l'homme, les uns en lui prêtant leur travail, les autres en lui donnant leur lait, et l'on sait que l'abstention de la viande était une des prescriptions du régime Pythagoricien

---

[1]) Voir notre Introduction à l'édition du VI[e] livre de la République, Paris, Alcan ed. 1885.

adoptée par Empédocle et reprise par Platon dans la République[2]). L'éleveur ou le pasteur est donc pour ses bêtes et ses esclaves, le protecteur, le bienfaiteur, le bon maître par excellence. On doit le servir par gratitude et par raison. Et lui échapper est une faute envers lui, en même temps que la pire des imprudences. Tous les détails de l'apologue concordent dans cette hypothèse.

Cette comparaison avec les esclaves et les animaux appartenant aux Dieux n'avait rien d'humiliant pour l'homme aux yeux de Platon. Appartenir à un Dieu, vivre à son service, c'était lui être consacré et cette consécration était un honneur en même temps qu'un heureux sort. Le ἱερόδουλος n'était ni méprisable ni digne de pitié. C'est donc sans attacher aucune idée défavorable à ce mot que Platon, dans un passage du Phèdre, 274 a, appelle nos semblables nos compagnons dans le service de Dieu ὁμοδούλους: οὐ γὰρ δὴ ἄρ', ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν (toujours les Pythagoriciens), ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Et dans le Phédon même, Socrate parle avec enthousiasme des cygnes qui étaient préposés à la garde du temple d'Apollon et qui étaient censés avoir le don de pressentir par une inspiration surnaturelle le moment de leur mort. Il s'honore d'être avec eux au service du Dieu et croit tenir comme eux d'Apollon la fonction sacrée de prophétiser, la mantique. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χείρω ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου. 85 b.

Si on relit après cette discussion le passage en litige, trop long pour être rapporté ici, on partagera, nous l'espérons, notre conviction, que φρουρά signifie, non poste, ni prison, mais parc, enceinte sacrée, enclos du divin pasteur.

Cette détermination n'est pas sans intérêt. L'art pastoral est le symbole de la théorie du gouvernement professée par Socrate; nous l'avons montré dans une étude sur la philosophie de l'action au Ve siècle[3]), et nous avons dit quel était le sens de ce sym-

---

[2]) Cf. notre édition du Livre VIII (Alcan 1881) page 134 note 2.

[3]) Annales de la faculté des lettres de Bordeaux. Année 1893 no. 1.

bole. Il se retrouve, toujours au premier rang, dans la philosophie politique jusqu'ici trop négligée de Xénophon et dans celle de Platon. S'il est reconnu que le passage du Phédon vise cet apologue, comme Platon y affirme que Socrate l'a emprunté à Philolaus, nous avons une raison de croire que cet ordre d'idées, avec les applications qu'il a trouvées dans l'histoire (culte des rois, Alexandre et ses successeurs) a, au moins en partie, son origine dans le Pythagorisme.

XVIII.

Sur la composition de la Physique d'Aristote.

Par

Georges Rodier à Bordeaux.

M. Tannery a récemment publié dans l'Archiv für Geschichte der Philosophie (t. VII, 2e fasc., 1894, pp. 224 sqq.), un article où il pense avoir démontré que „la rédaction des livres V & VI de la Physique est antérieure à celle du reste de l'ouvrage et qu'il en résulte une certaine incohérence" (p. 229, fin). Voici, en résumé, les principales considérations sur lesquelles il s'appuie:

Dans le Ve livre de la Physique, ch. 1 & 2, Aristote distingue explicitement la mutation κίνησις, de la transition μεταβολή, et il déclare que la production et la destruction (γένεσις—φθορά) ne sont pas des κινήσεις: „le devenir et le cesser (γένεσις et φθορά) sont .... nettement distingués des mutations (κινήσεις) et il est spécialement nié qu'elles (sic) rentrent sous cette dernière appellation, car elles (sic) concernent la catégorie de l'οὐσία" (p. 224, l. 11). — Au contraire, dans le livre III, ch. 1 et 2, Aristote emploie κίνησις et μεταβολή comme synonymes et considère expressément la production et la destruction comme des κινήσεις. Cette manière de voir paraît plus scientifique à M. Tannery et il pense, par conséquent, que c'est l'opinion à laquelle Aristote a dû s'arrêter. Il n'aurait professé la première qu'à l'époque où, ne s'étant pas encore dégagé „des habitudes d'esprit que lui avait imposées l'enseignement de Platon" (p. 226, l. 22), il considérait encore l'εἶδος comme immuable et transcendant „et

sa présence (παρουσία) dans un sujet" comme „un fait d'un tout autre ordre que le simple mouvement" (Ibid., l. 27)[1]). Cette hypothèse se trouverait confirmée par les derniers chapitres du livre XI de la **Métaphysique**, s'ils peuvent être „considérés comme représentant une première rédaction de **Phys.** III, 1, 2, 4, V, 1, 2, 3; . . . . . . car il est précisément très remarquable que, dans cette rédaction, le point de vue soit exactement celui du livre V de la **Physique**" (p. 225, l. 25). M. Tannery en conclut que les livres V & VI (car ce dernier est étroitement relié au livre V) „n'appartiennent nullement au plan général de la **Physique**; qu'ils constituent un écrit antérieur π. κινήσεως, probablement déjà communiqué dans le cercle des disciples, sinon effectivement publié, qu'Aristote par suite ne pouvait guère remanier, au moment où il a conçu le remarquable ensemble constitué par les livres I à IV (φυσικά) et par le livre VIII (περὶ κινήσεως)" (p. 227, l. 15).

Mais, outre qu'il est très douteux que le point de vue auquel Aristote s'est placé dans la **Physique** ne soit pas précisément l'inverse de celui que M. Tannery considère comme le point de vue scientifique[2]), on peut invoquer, croyons nous, des arguments

---

[1]) Pour qui connaît l'ensemble de la doctrine Aristotélicienne, la distinction de la κίνησις et de la μεταβολή ne prouve **absolument rien** à ce sujet. En effet, **quand bien même la génération et la corruption seraient des mouvements**, la forme n'en serait pas moins étrangère au mouvement, car elle est **soustraite à la production et à la destruction**. C'est l'ὑποκείμενον au sens propre, c'est-à-dire le σύνολον, le συναμφότερον, qui est produit ou détruit. La forme est ingénérable et incorruptible. Et la raison qu'en donne Aristote, dans les nombreux passages qu'il est à peine besoin de rappeler à ceux qui ont lu la **Métaphysique**, n'est pas le moins du monde que l'εἶδος soit „immuable et transcendant", mais que l'unité de la forme est une unité purement interne, une unité de compréhension qualitative; que la forme, comme la monade de Leibniz, est simple, c'est-à-dire sans parties, et, par conséquent, incapable de naître et de périr naturellement. Cf. Métaph. Z, 10, 1035 a 25; 15, Déb.; H, 5, 1044 b 21; 3, 1043 b 16; Λ, 3, 1070 a 15 et sæp.; Phys. VI, 10, 240 b 30; VIII, 6, 258 b 18. — Dans ce dernier passage il faut mettre une virgule avant ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν, et non après comme le font Bekker et Prantl.

[2]) Il faut noter d'ailleurs, qu'en admettant que la production et la destruction sont des κινήσεις, Aristote ne se rapprocherait **pas du tout** du point de vue scientifique. Car la κίνησις, qui comprend **toujours** l'altération, c'est à dire le mouvement qualitatif, n'est **pas du tout** le concept

décisifs contre les raisons qu'il fait valoir. Remarquons d'abord qu'il n'y a rien à tirer du livre K de la Métaphysique. Car il n'est nullement établi que ses derniers chapitres puissent être regardés comme une première rédaction de Phys. III, 1, 2, 4, V, 1, 2, 3 et qu'ils n'en soient pas, au contraire, un résumé. Cette dernière supposition est même plus vraisemblable, puisque le début de ce livre paraît bien être un résumé des livres III, IV et VI de la Métaphysique. Les mêmes choses y sont exposées, non pas seulement avec plus de brièveté, mais avec la maladresse de quelqu'un qui résume des idées qu'il n'a pas lui même conçues. (Cf. Natorp, Ueber Aristoteles' Metaph., K 1—8, 1065 a 26, in Ar. f. Gesch. d. Philos. t. I, pp. 178 sqq.) — Il est inexact d'ailleurs, que le point de vue du livre K de la Métaphysique soit précisément celui du livre V de la Physique, car le point de vue du livre III y est aussi très nettement représenté: Met. K, 9, 1065 b 14: κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἴδη ὅσα τοῦ ὄντος. Cf. Phys. III, 1, 201 a 8: κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.

Quant à la contradiction apparente qu'il y a entre le livre III et le livre V, elle s'explique aisément. Simplicius la constate et en donne une raison très plausible. „En ce qui concerne la question de savoir, dit il dans son commentaire du livre III (95 a, p. 417, 5 Diels), si la μεταβολή est quelque chose de plus extensif que la κίνησις, et comme son genre, elle n'est pas encore élucidée. Ici, Aristote fait rentrer la production et la destruction dans la κίνησις, mais il en fera la distinction dans le V[e] livre.“ C'est que cela n'importait pas quant à présent, car: ἡ ζητουμένη νῦν κίνησις ἡ κοινή ἐστιν ἡ καὶ τὴν μεταβολὴν καὶ τὴν κίνησιν περιέχουσα. ἐκείνης γὰρ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἡ φύσις ἐστί, ζητεῖ δὲ [sc. ὁ Ἀριστοτέλης] ταύτην ἧς ἡ φύσις ἀρχή. — Aristote, on le sait de reste, a l'habitude de procéder par approximations successives et, après

du mouvement dans l'espace, fondement de la physique mécaniste. Là où Aristote se rapproche effectivement du mécanisme scientifique, c'est quand il déclare que tous les changements, y compris la production et la destruction, ont pour condition un mouvement de translation (φορά. Phys. VIII, 7, 260 a 27 sqq.). Mais cette théorie n'a rien de commun avec la distinction du mouvement et du changement.

avoir exposé les choses d'une façon générale et logique, de les déterminer avec une exactitude et une précision croissantes. Lui même d'ailleurs, annonce très nettement, dans le livre IV, la distinction qu'il fera dans le livre V: μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν (Phys. IV, 10, 218 b 19).

Dans le VIII[e] livre de la Physique, Aristote renvoie deux fois au livre VI. Le second de ces renvois se trouve au chapitre 8 (263 a 11): Aristote dit qu'il va reprendre l'examen d'une question qui n'a pas été résolue d'une façon suffisamment approfondie: ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις τοῖς περὶ κινήσεως. — Que les livres V et VI contiennent des imperfections, des solutions approximatives que le livre VIII doit préciser, c'est ce que nous venons d'accorder. Mais que l'expression ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις s'applique, comme le pense M. Tannery, à des traités „rédigés bien auparavant" (p. 228, l. 27), c'est ce que rien n'autorise à affirmer. Très souvent, οἱ πρῶτοι λόγοι désigne simplement les livres précédents du même ouvrage. Nous en trouvons un exemple, entre mille, dans Metaph. Θ, 4, 1045 b 32.

L'autre renvoi est ainsi conçu: τοῦτο γὰρ (sc. τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν) δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως (Phys. VIII, 5, 257 a 34). — Ce renvoi, d'après Simplicius (Schol. 435 a 16; 33, 1233 15, 25 Diels), s'applique au livre V, et, d'après Brandis et Diels (in ll.), au 4[e] chapitre de ce livre. On ne trouve cependant, dans ce chapitre, que la démonstration de la continuité du mouvement, et non celle de la continuité du mû. C'est au chapitre 4 du livre VI qu'il faut recourir pour trouver celle-ci, et c'est à ce livre que Bonitz (Ind. Arist. 102 b 1) et M. Tannery pensent que le renvois'applique. Quoi qu'il en soit, cette référence est en contradiction avec la conjecture de ce dernier, qui suppose, par suite, que le passage est interpolé. Mais les deux raisons qu'il invoque sont bien faibles. La phrase où se trouve ce renvoi, dit il, „rompt brusquement le fil des idées sans la moindre utilité. . . . La forme du renvoi: ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως n'est du reste nullement dans les habitudes du langage d'Aristote" (p. 228, l. 11 sqq.). — Cependant toute la discussion qui suit immédiatement la phrase incriminée, suppose qu'Aristote admet et accorde qu'on peut distin-

guer des parties dans un mobile. Or le chapitre auquel elle renvoie est précisément celui où il démontre que tout mobile est continu et, par suite, divisible. La référence est donc loin d'être inutile. Quant à sa forme, nous ne voyons pas bien ce que M. Tannery y trouve d'étrange. Ce n'est certainement pas à l'expression ἐν τοῖς π. φύσεως que l'on peut reprocher de n'être pas Aristotélicienne (Voy. Ind. Arist. 102 a 53). Sont-ce les mots ἐν τοῖς καθόλου que l'on ne juge pas conformes au style habituel d'Aristote? Mais on les retrouve notamment dans un passage des Analytiques dont personne ne conteste l'authenticité: ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως (An. post. II, 12, 95 b 10). — Serait-ce l'ensemble: ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως? Mais on devrait alors rejeter aussi le passage des Analytiques que nous venons de citer, car il n'y a pas d'autre exemple de renvoi indiqué sons cette forme.

Au reste, ces considérations sont d'une importance secondaire; une autre raison, et celle-ci absolument décisive, renverse l'hypothèse de M. Tannery. Il suffit, en effet, d'avoir lu, même rapidement, le VIII[e] livre de la Physique pour voir qu'Aristote s'y place précisément au même point de vue que dans le livre V, et y fait usage de la distinction entre la μεταβολή et la κίνησις. — Les premiers chapitres de ce livre sont consacrés à démontrer l'existence d'un ou de plusieurs moteurs immobiles ἀκίνητα. Au début du chapitre 6, Aristote annonce qu'il va démontrer en outre l'existence d'un moteur immobile éternel, c'est-à-dire soustrait à la génération et à la corruption, car, dit-il, savoir s'ils le sont tous, n'importe pas pour le moment (258 b 12). Il est manifeste que, si Aristote considérait ici la γένεσις et la φθορά comme des κινήσεις, une fois démontré qu'un moteur est ἀκίνητον, il le serait a fortiori qu'il est ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, et qu'il n'en faudrait pas de démonstration spéciale. Bien plus, Aristote, avant d'entrer dans cette nouvelle démonstration, fait expressément allusion à la distinction de la κίνησις et de la μεταβολή: ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης τῆς ἐκτὸς μεταβολῆς[3]) ......

[3]) Nous donnons le texte de la plupart des mss., suivi par Bekker et Prantl. Mais la construction est assez irrégulière. Il vaut peut-être mieux lire: καὶ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς avec le ms. K, ou πάσης τε ἐκτὸς μεταβολῆς

δῆλον ὧδε σκοποῦσιν (258 b 13). Et Simplicius précise encore davantage: πάσης δὲ ἐκτὸς μεταβολῆς εἶπε νῦν, καὶ οὐ πάσης κινήσεως, ἵνα καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν περιλάβῃ (Schol. 437 b 44).

Un peu plus loin, Aristote affirme qu'il y a trois genres de mouvements, et il n'y fait pas entrer la production et la destruction: Phys. VIII, 7, 260 a 27: τριῶν δ' οὐσῶν κινήσεων, τῆς τε κατὰ μέγεθος καὶ τῆς κατὰ πάθος, καὶ τῆς κατὰ τόπον ...... κ. τ. λ.

Plus loin encore (ch. 7, 261 b 3), après avoir exposé un argument destiné à établir que nul mouvement autre que la translation ne peut être éternel et continu, il ajoute: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μεταβολῶν, et il montre que l'argument s'applique aussi à la production et à la destruction.

Enfin, ce n'est pas seulement dans la Physique, mais aussi dans la plupart de ses autres ouvrages, exception faite pour les Catégories (14, 15 a 13) dont l'authenticité totale est contestée (Voy. p. ex. Rose, Arist. libb. ord. etc. p. 232 sq.), qu'Aristote ne compte pas la γενέσις et la φθορά parmi les κινήσεις. Par exemple, De Coelo IV, 3, 310 a 23: ἐπεὶ γάρ εἰσι τρεῖς αἱ κινήσεις, ἡ μὲν κατὰ μέγεθος, ἡ δὲ κατ' εἶδος, ἡ δὲ κατὰ τόπον. ... κ. τ. λ., et le contexte (l. 28) prouve que par ἡ δὲ κατ' εἶδος il faut entendre l'altération (ἀλλοίωσις). De même, De An. I, 3, 406 a 12: τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς, ἀλλοιώσεως, φθίσεως, αὐξήσεως. ... κ. τ. λ. Dira-t-on que la rédaction de la Physique est postérieure à celles du De Anima et du De Coelo? — Mais, dans ce dernier ouvrage en particulier, la Physique est citée plus de douze fois (Voy. Ind. Arist. 102 b 13 sqq.). Tous ces renvois seraient-ils autant d'interpolations?

Nous croyons avoir démontré qu'il n'est pas encore établi que les livres V & VI de la Physique doivent être exclus de l'ensemble ni que la rédaction en soit antérieure à celle du reste de l'ouvrage.

---

avec F, ou encore πάσης δὲ ἐκτὸς μεταβολῆς avec Simplicius. En tout cas, le sens n'est pas douteux. Tous les commentateurs sont d'accord sur ce point. Cf. Themist. 430, 2 Spgl.; Philop. Phys. 837, 35 Vit.; Simpl. l. cit.

XIX.

Zu Anaxagoras.

Von

Emil Arleth in Prag.

Es ist meine Absicht, an dieser Stelle meinen beiden Aufsätzen über die Lehre des Anaxagoras (Archiv VIII. 1 und 2) einige nachträgliche Bemerkungen beizufügen, die zugleich auch dem Zwecke dienen sollen, aufgetauchte Missverständnisse zu berichtigen.

I. Leibniz thut einmal folgenden interessanten Ausspruch: „Il me semble que les réponses, quelques bonnes qu'elles puissent être, ne sont jamais capable de bannir les difficultés de la memoire. Et comme les difficultés sont ordinairement plus aisées que les solutions, on les retient aussi plus aisément, et on en est aussi plus prévenu“ (Opp. ed. Erdmann S. 668). Dieser Worte des grossen Philosophen habe ich mich erinnert, als jüngst von sehr geschätzter Seite der alte Einwand erneuert wurde, λεπτότατον und καθαρώτατον könnten nicht als Prädikate eines geistigen Wesens aufgefasst werden, da sie Anaxagoras offenbar auch auf Körper anwende (fr. 6: λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων).

Wie, wenn jemand auf Grund eines ganz analogen Gedankenganges dem Scholastiker Anselm von Canterbury die Ansicht zuschreiben würde, Gott sei ein körperliches Wesen, weil er sagt, Gott sei id quo majus cogitari nequit? Vielleicht genügt dieser

Hinweis, um da und dort etwa noch vorhandene difficultés de la memoire zu beheben und den eigentlichen Argumenten freie Bahn zu schaffen.

Zu der Unterscheidung von Ort im eigentlichen und uneigentlichen Sinne (Heft 1 S. 61 Anm. 16) möchte ich die Bemerkung nachtragen, dass sie sich schon bei Descartes mit voller Deutlichkeit ausgesprochen findet. Er unterscheidet (epist. 67) die vera extensio von der extensio per analogiam; die erstere kommt nach ihm den Körpern zu, die letztere den Geistern. Er drückt dies auch so aus, dass er sagt, deum ratione suae potentiae ubique esse, ratione autem suae essentiae nullam plane habere relationem ad locum (epist. 69). Vgl. auch epist. 72.

II. Fr. 5: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νόου, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. Zeller[1]) meint, die erste Hälfte des Bruchstückes lasse für sich allein eine doppelte Erklärung zu: 1) In allen Dingen, mit Ausnahme des Nus sind Theile von allen. 2) In allem sind Theile von allem ausser in dem Nus. Er entscheidet sich für die zweite Auffassung und fährt dann fort: „Wenn daher Arleth . . . S. 69 mir mit der Bemerkung entgegentritt, Anaxagoras würde sich anders ausgedrückt haben, wenn er hätte sagen wollen, in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht im Nus, so schreibt er mir genau das Gegentheil von dem zu, was ich gesagt habe“. —

Darauf habe ich folgendes zu erwidern. Der hier erwähnte Vorwurf Zellers richtet sich nicht gegen die Wiedergabe seiner Interpretation des Nachsatzes von fr. 5; dass Zeller unter dem Worte νόος in dem Satze ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι den göttlichen Nus versteht, genauer eine μοῖρα desselben sage ich ausdrücklich (S. 60, 69 m. Abh.), obschon ich diese Auslegung als unrichtig bekämpfe. Wenn also Zeller mir vorwirft, ich liesse ihn das Gegentheil von dem sagen, was er wirklich lehre, so handelt es sich um den Vordersatz des fr. 5.

Vor allem muss ich bemerken, dass mir Zellers Ansicht zur Zeit der Abfassung meiner Abhandlung natürlich noch nicht in jener Form vorlag, welche er ihr in seinem polemischen Aufsatze

[1]) Zu Anaxagoras, Archiv VIII. 2.

„Zu Anaxagoras“ gab, sondern zunächst in Gestalt der kurzen Erläuterung, die er in der Ph. d. Gr. I[5]. 994 Anm. 5 dem fr. 5 widmet. Dort heisst es, dass „sich auch das zweite νοῦς nach dem vorhergehenden nur von einer μοῖρα νοῦ verstehen lässt“.

Dieses Sätzchen lässt jedoch, ebenso wie der Vordersatz des fr. 5 selbst, eine doppelte Auffassung zu. Es kann bedeuten, dass sich ebenso wie das erste νόος auch das zweite nur von einer μοῖρα νόου verstehen lasse — und das ist nach Zellers letzter Aeusserung (zu Anaxagoras) seine Ansicht — es kann jedoch auch bedeuten, dass ebenso wie in dem Vordersatze von Theilen der Elemente (παντὸς μοῖρα) die Rede ist, auch das zweite νόος nur von einer μοῖρα νόου sich verstehen lasse. Im ersten Fall correspondirt der von Zeller angenommenen μοῖρα νόου des Nachsatzes eine μοῖρα νόου des Vordersatzes, im zweiten Falle correspondirt die μοῖρα νόου des Nachsatzes der παντὸς μοῖρα des Vordersatzes. Nach der ersten und Zellers neulicher Erklärung zufolge authentischer Deutung haben die Worte πλὴν νόου den Sinn: „In allem sind Theile von allem enthalten, nur nicht Theile des Nus“, die Uebersetzung „nur nicht im Nus“ erscheint dadurch ausgeschlossen. Bei der zweiten Auslegung hingegen ist dies nicht der Fall, die Uebersetzung von πλὴν νόου mit „nur nicht im Nus“ bleibt zulässig. Dass ich die letztere für Zellers Meinung hielt, geschah nicht ohne Grund. Für diese Entscheidung war mir, wie aus meiner Abhandlung (S. 69) erhellt, die Interpretation massgebend, durch welche er (Miscellanea, Archiv V. S. 442) die Worte μέμικται οὐδενὶ χρήματι (fr. 6) erklärt, also eine Stelle, an welcher ebenfalls wie in dem Vordersatze des fr. 5 von der Unvermischtheit des Nus die Rede ist[2]). Zeller bemerkt nämlich a. a. O., der obige Passus bedeute nicht etwa, der Nus „sei keinem Dinge beigemischt, sondern es sei ihm nichts beigemischt“, was sich mit meiner von Zeller getadelten Auffassung der Stelle aus der Ph. d. Gr. vollkommen

---

[2]) Die Uebersetzung, welche die Ph. d. Gr. I[5] 1010 von fr. 5 bringt „In allem sind Theile von allem, ausser dem Geist; in einigem aber ist auch der Geist“ gewährt keine Aufklärung über den fraglichen Punkt. Auch sie ist doppelsinnig, da man die Worte „ausser dem Geist“ sowohl auf das erste als auch auf das zweite „allem“ beziehen kann.

deckt. — Für die eigentliche Streitfrage, ob dem göttlichen Nus Immanenz oder Transcendenz zuzuschreiben sei, ist es übrigens gleichgiltig, welches von den beiden Gliedern der Zeller'schen Disjunction man als den Sinn des Vordersatzes von fr. 5 annehmen mag. Auch wenn Anaxagoras dort gesagt hätte, in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht Theile vom Nus, so wäre mit dieser negativen Aussage über den Nus noch nicht die positive Behauptung seiner Theilbarkeit gegeben, vielmehr kommt es darauf an, ob man den Nachsatz im Sinne der Theilbarkeit interpretiren darf oder nicht.

Es liegt mir natürlich ferne, hier in Kürze und unvollständig zu wiederholen, was ich in meiner Abhandlung ausführlich dargelegt habe, nur auf einen Punkt, den ich um Weitläufigkeit zu vermeiden unerörtert gelassen habe, möchte ich noch aufmerksam machen.

In jedem Einzeldinge sind alle Elemente durch Theile vertreten. Wer nur einen bestimmten Theil der Nusmaterie, nämlich die Gottheit, insoweit sie nicht beseelendes Princip der Lebewesen ist, von diesem allgemeinen Gesetze ausnimmt, muss dieses Gesetz auch für die einzelnen Seelen gelten lassen, in jeder Seele müssen also neben Theilen der Nusmaterie auch Theile von allen andern Elementen vorhanden sein.

Dann aber unterliegt die Seele auch jenem weiteren allgemeinen Gesetze der Körper, nach welchem das Mischungsverhältnis in jedem ein anderes ist und da die Körper aus dem angeführten Grunde nach Anaxagoras ungleichartig sind, müssten es auch die Seelen sein, während er doch ausdrücklich die Gleichartigkeit der geistigen Wesen lehrt. (Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων fr. 6 Schluss, vgl. m. Abhandlung Archiv VIII. H. 2 S. 198ff.) Auch für die Erkenntnistheorie würde sich allerlei Bedenkliches ergeben. Anaxagoras unterscheidet zwischen der Sinneswahrnehmung, welche rein subjektiv ist und dem Verstande, welcher objektive Erkenntnis liefert. Als Grund für die Subjektivität der Sinneswahrnehmung gilt ihm der Umstand, dass sie dem Verstande durch die Sinnesorgane vermittelt wird, welche dem erwähnten Gesetze der Körper zufolge bei jedem Individuum in einem andern Verhältnisse aus

den Elementen zusammengemischt sind. Lässt man nun den Verstand selbst an der Mischung theilnehmen[3]), so unterliegt auch er diesem Gesetze und kann demnach nur subjektive Erkenntnis liefern d. h. der Unterschied zwischen Verstand und Sinneserkenntnis hört auf. Wollte man jedoch, um die Gleichartigkeit der Geister zu retten, für alle das gleiche Mischungsverhältnis annehmen, so muss man auch zugeben, dass der göttliche Nus Theile von allen Elementen in diesem Verhältnisse gemischt enthalte, was wiederum der ausdrücklichen Erklärung des Anaxagoras widerspricht.

Diesen sowie andern von mir a. a. O. hervorgehobenen Schwierigkeiten entgeht man, sobald man die Immaterialität und Transcendenz des göttlichen Geistes und seine substantielle Verschiedenheit von den gleichfalls immateriellen Seelen annimmt, auch stellt sich für diese Auffassung die Lehre des Anaxagoras im Grossen und Ganzen als ein consequentes System dar, was m. E. für die Richtigkeit der Interpretation spricht.

---

[3]) Wenn ich i. m. Abh. (Archiv VIII. 1. S. 78) sagte, Anaxagoras habe den menschlichen Verstand als Subjekt der Sinneswahrnehmung mit dem Leibe vermischt gedacht, so hatte ich damit nicht eine eigentliche Mischung im Sinne, wie sie zwischen den materiellen Elementen stattfindet, sondern das Zusammenwirken des immateriellen Menschengeistes mit dem Sinnesorgan im Gegensatz zur reinen Verstandeserkenntnis, wo ein solches Zusammenwirken nicht stattfindet. Vgl. auch a. a. O. S. 207 (Heft 2).

XX.

Der λόγος Σωκρατικός.

Von

Karl Joël in Basel.

Die richtige Auffassung des λόγος Σωκρατικός zwingt die sokratisch-platonische Forschung heute zum völligen Bruch mit der Tradition. Der primitive Standpunkt nimmt gläubig die erhaltenen Texte, wie sie sich äusserlich geben, und sieht nur die Einzelnen, Sokrates den Philosophen und Plato und Xenophon als seine beiden Darsteller. Allmählich kommt man dahinter, dass Plato doch nicht so grosse Dialoge schreibe, blos um treulich längst verhallte Worte des Sokrates aufzuzeichnen, sondern auch um eigene Weisheit durch den Mund des Sokrates zu künden. So hält der Gedanke der Fiktion Einzug in die Forschung, aber zunächst nur in der Form der Concession. Die Fiktion soll nur gelten 1. für Sokrates als Sprecher, 2. für Plato als Autor und 3. nur für einige platonische Dialoge. Höchst willkürlich zweigt man namentlich die kleineren Dialoge als „sokratische“ ab und setzt sie als die frühesten — das befriedigt den Genetiker, der sie für unausgereift, und den Methodiker, der sie für elementar nimmt. Ob aber auch sonst immer die Produktion eines Autors so militärisch sich ordnet, dass alle kleinen Schriften zeitlich im ersten Gliede stehn, die mittleren (die erkenntnistheoretischen bei Plato) im zweiten, die grossen (hier die construktiven) den dritten Zug bilden, das fragt man

nicht. Und ob wirklich Plato nur methodisch oder genetisch oder, was den Späteren das Liebste war, durch eine Vermittlung beider Tendenzen zu begreifen und ob es thatsächlich für einen Autor und die Reihenfolge seiner Schriften keine andere Causalität giebt als das didaktische Bedürfnis und die eigene innere Entwicklung, das fragte man auch nicht. Dieser heute noch stark in Achtung stehende inconsequente und unbestimmte Concessionsstandpunkt, der einigen platonischen Dialogen das Reservatrecht der Fiktion zusprach (was übrigens nicht hinderte, dass diese Dialoge, wo es passte, noch für den historischen Sokrates citiert wurden), konnte Plato und Xenophon als (sonst) treue Sokratiker nicht retten und gab überhaupt keine haltbare Auffassung der ganzen an Sokrates anknüpfenden Schriftstellerei. Man begann diese Literatur noch mehr als verdächtig anzuschauen und der Gedanke der Fiktion arbeitete weiter, aber nach der falschen Seite. Man suchte die Fiktion nicht in der Schrift, sondern beim Autor: Plato und Xenophon sollten nur das Beste und treu und wahr geschrieben haben, für alles andere machte man den Fälscher verantwortlich und nun begann jene Athetesenwut, die eben nur zeigte, dass die bisherige Anschauung und die treue Auffassung des Textes unmöglich war. Bis auf wenige Capitel der Memorabilien und den platonischen Staat ward die gesamte sokratische Literatur in Brand gesteckt und es fehlte nur, dass man auch die Existenz des Sokrates oder Plato bestritten hätte. In der jüngsten Zeit bricht sich nun eine neue Auffassung Bahn, die allein psychologisch, logisch und historisch Rettung verheisst: die literarisch-fiktive Auffassung[1]). Die frühere Auffassung operierte mit zwei psychologischen Ungeheuerlichkeiten. Sie nahm 1. an, dass jemand (wie Xenophon) sehr viele oder (wie Plato) sehr lange wesentlich theoretische Gespräche Jahre lang so im Gedächtnis behält, dass er sie in zeug-

[1]) Das Nähere über die immer kritischer werdende sokratische Forschung s. in der Einleitung meiner Schrift: Der echte u. d. xenophont. Sokrates 1893 Bd. I, die ich im Folgenden citiere, wo nur die Seitenzahl ohne Titel genannt wird. Im übrigen berücksichtige ich als wichtig besonders Zellers Recension Archiv VII, S. 101 ff. und (nachträglich) Natorps schönen Aufsatz Phil. Monatsh. XXX. Einige Streitpunkte können allerdings erst im II. Bande der erwähnten Schrift zur Besprechung kommen.

niskräftiger Weise getreulich rekapituliert. Sie nahm 2. an, dass nicht nur Xenophon, sondern auch Plato in seiner „sokratischen" Periode jeden kritischen Gedanken gegen Sokrates und gegen die eigenen Zeitgenossen, jeden eigenen Einfall unterdrückt und nur die Gespräche des Sokrates wiederholen will. Selbst wenn der Autor mit diesem Wiederholen nur ein allgemeines freieres Darstellen bezweckt, man vergisst in unserm historischen Zeitalter nur zu leicht, dass Darstellen noch nicht Philosophieren heisst. Sieht es wirklich der Antike ähnlich, dass eine philosophische Literaturperiode der besten attischen Zeit sich auf den blossen Memoirenkultus mit Sokrates beschränkte? Der λόγος Σωκρατικός ist eine Erscheinung, die man völlig misversteht, wenn man sie mit modernem Masse misst, die nur aus dem Geist der Antike begriffen sein will nach den zwei Gesichtspunkten des Typus und der Concurrenz.

Zunächst ist zu constatieren, dass es sich garnicht um Plato und Xenophon, die uns zufällig erhaltenen, handelt, sondern um den λόγος Σωκρατικός als eine ganze Literaturgattung, die Aristoteles ganz allgemein citiert (Poët. 1147 b 11. Rhet. 1417 a 20)[2]),

---

[2]) Zeller meint (Archiv VII, 102), dass Aristoteles bei den „sokratischen Reden" Poët. 1447 b 11. Polit. 1265 a 12. Rhet. 1417 a 20. Fragm. 61 „nur" an die platonischen denke. Die Stelle der Politik allerdings bezieht sich auf den hier im Zusammenhang kritisierten Plato, doch werden hier nicht die λόγοι Σωκρατικοί, sondern — sichtlich in anderm Sinne — οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι citiert. Weshalb aber Aristoteles in den andern Stellen nicht an die ganze reich vertretene und ihm als solche sicher bekannte Literaturgattung, sondern nur an Plato gedacht haben soll, ist nicht entfernt abzusehen und zwar um so weniger, als Zeller selbst vermutet, dass Arist. auch aus andern sokratischen Schriften z. B. des Antisthenes (Ph. d. Gr. S. 58 Anm.), des Aeschines (ib. S. 54, 2) citiert. Auch Rhet. 1417 b 1 ist die Anführung des Philosophen Aeschines mindestens ebenso wahrscheinlich als die des Redners. Fragm. 61, eine Stelle, die sichtlich mit Poët. 1447 b 11 in Zusammenhang steht, citiert ausdrücklich die sokratischen Dialoge des Alexamenos, nicht des Plato. Soph. el. 183 b 7 kann, aber muss nicht aus Theaet. 150 B geschöpft sein (Zeller S. 107); denn die Bemerkung, dass Sokrates stets fragte, nicht antwortete, kann sich Arist. aus den λόγοι Σωκρ. (am wenigsten allerdings aus den xenophontischen) selbst abstrahiert haben und das Unwissenheitsbekenntnis des Sokrates findet sich auch bei Aeschines. Auch Arist. frg. 4 sieht nicht gerade aus wie ein Citat aus Phaedr. 229 E (Z. S. 107) und entspricht eher noch Mem. IV, 2, 22 ff., ohne dass es darum aus dieser Stelle geschöpft zu sein

braucht. Dass verschiedene Stellen der Ethiken auf den Protagoras zurückgehn, ist durchaus nicht so sicher, wie man schon lange behauptet und wie es mir jetzt wieder Zeller (S. 107), Natorp (Phil. Monatsh. XXX S. 361, 363) und Döring (Wochenschr. f. class. Ph. 1893 S. 654) entgegenhalten. Die Zeugnisse der Ethiken sind entweder so allgemein gehalten, dass sie nicht aus einer bestimmten Schrift geschöpft zu sein brauchen oder wieder so bestimmt, dass sie wie die Begründungen Magn. Mor. 1187 b 7 und 1198 a 10 im Protagoras vergebens gesucht werden. Ein stärkerer, überhaupt ein wörtlicher Anklang ist nur zwischen Nic. 1145 b 21 und Prot. 352 C zu constatieren, ohne dass damit eine Beziehung zwingend erwiesen wäre. Es sei hier nur die Möglichkeit angedeutet, dass, was Plato als Gedanke der πολλοί, Aristoteles aber ganz anders mit δεινόν paränetisch anknüpfend (auch anders abschliessend) citiert, ein Citat aus Antisthenes wäre, mit dem sich, wie ich behaupte, Plato im Protagoras beschäftigt. Die Worte klingen hier ebenso kynisch wie in dem οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως, das die eudemische Ethik (1246 b 33) als Σωκρατικόν citiert, und die Macht der Vernunft preist auch hier Prot. 352 C „Protagoras“ dem „Sokrates“ zustimmend. Auf diese verwickelte Beziehung muss ich im II. Bande näher eingehen wie überhaupt auf die teilweise antisthenische Färbung des Sokrates in den Ethiken, die z. B. öfter λόγος und φρόνησις statt ἐπιστήμη setzen. Das mag den Meisten heute noch recht vage und paradox erscheinen. Aber warum in aller Welt will man Aristoteles und seine Nachfolger durchaus absperren von den zahlreichen Schriften anderer Sokratiker, die sie gekannt haben müssen, die sie teilweise citieren, die noch in spätester Zeit gelesen wurden, mit welchem Recht will man jene durchaus einschränken auf Plato als Quelle für Sokrates? Natorp sucht wenigstens einigermassen diese Willkür zu rechtfertigen (S. 347): „Welchem aber unter den Sokratikern wird er (Aristot.) eher gefolgt sein als dem einzigen, den er unter diesen als wahren Philosophen gelten lässt: seinem eigenen Lehrer Plato?“ Denn Xenophon nenne er nirgends, Antisthenes und Aristipp mit Geringschätzung. Dass er dem Plato als Lehrer, als Philosophen gefolgt ist, beweist natürlich noch nicht, dass er ihm auch als treuen Darsteller des Sokrates gefolgt ist; er kann vielmehr gerade darum die Selbständigkeit Platos gegenüber Sokrates überschätzt haben. Brauchte Aristoteles Hochschätzung vor dem Darsteller des Sokrates, um diesen so scharf zu kritisieren wie er es thut? Die Forschung unseres Jahrhunderts hat Xenophon wahrlich gering geschätzt und ihn doch als treueren Darsteller des Sokr. gelten lassen wie Plato, den sie hochgeschätzt. Man klagt, dass die Ethiken, namentlich die späteren, dem Sokr. Unrecht thun. Aber wie erklärt sich die von der Nikomachischen zur Eudemischen bis zur grossen Ethik geradezu steigende kritische Animosität gegen Sokrates? Offenbar daraus, dass Sokr. noch literarisch lebendig war, nämlich als kynischer Sokrates. Von Antisthenes (vgl. nur Xenophons Symp.) bis zu den spätesten Stoikern wollte die kynisch-stoische Schule als treueste Clientel des Sokr. gelten und es läuft ein in den Gegensatz, den der Peripatos später noch gegen die Stoa hervorkehrt, wenn die Ethiken Sokr. so scharf kritisieren, unter dem sie eben hauptsächlich

in der Plato und Xenophon weder als die einzigen noch als die ersten (Arist. frg. 61. 1486 a 12, vgl. Mem. I, 4, 1. IV, 3, 2)[3]) auf-

den kynischen verstehen. Natorp stellt für den Quellenwert des Aristoteles die Grundfrage auf: „konnte Aristot. über die Leistung des Sokr. ein richtigeres, unbefangneres Urteil gewinnen als seine unmittelbaren Schüler?" Man mag Nein darauf antworten, obgleich man sagen könnte, dass der Späterlebende und Vergleichende objektiver urteilt. Aber was beweist das? Es handelt sich ja darum, ob die Sokratiker das, was sie von Sokr. — besser als Aristoteles — wussten, auch mitteilen wollten oder ihn nur als Interpreten ihrer eigenen philosophischen Intentionen fiktiv verwerteten. „Wird z. B. Platon von Sokr. etwas Anderes zu sagen gewusst haben als was in seinen Schriften ausführlich genug auch für uns zu lesen steht?" Vielleicht doch. Natorp setzt hier gerade das voraus, was er erst zu beweisen hatte und durch Aristoteles stützen wollte: dass Plato in einigen Dialogen von Sokr. sagen wollte, was er wusste, und ihn nicht fiktiv nehmen wollte. An Platos Können zweifelt niemand, aber sagt Natorp selbst an anderer Stelle treffend, was er unstreitig konnte — Historiker des Sokr. zu sein —, er hat es, wie es scheint, nicht gewollt. — Das Mistrauen gegen die aristotelische Consequenzmacherei, die ich überall von der historischen Angabe zu scheiden suchte, ist berechtigt, aber es hindert doch sonst nicht, Aristot. als vornehmste Quelle der Geschichte der antiken Philosophie zu citieren. Dass Arist. seinen Sokrates gerade aus Platos Protagoras, Laches, Apologie und Crito geschöpft und diese Schriften damit als echt sokratisch bezeugt, lässt sich nicht entfernt erweisen. Die Beziehung auf den Protagoras ist, wie gesagt, nicht so sicher. Die Tapferkeitsdefinition, die Arist. als sokratisch berichtet, wird im Laches gerade von Nikias vorgebracht und von Sokr. kritisiert. Vom Sokr. des Crito ist bei Aristot. überhaupt nichts zu spüren, und dass die Rhetorik aus der Apologie citiert, kann nichts beweisen, sie citiert auch aus dem Menexenus und andere aristotelische Schriften citieren den Sokr. anderer platonischer Schriften, ohne ihn als historisch zu erweisen. N. sagt S. 347: „Und so ist denn auch wirklich in seinen (den aristot.) Angaben nichts zu finden, was nicht nach der freien Art, wie Ar. seine Quellen verarbeitet, aus Platon geschöpft sein könnte?" Aber davon kann keine Rede sein. Wo finden sich bei Plato die von mir S. 204, 7 aufgeführten Angaben des Aristot.? Wo des Sokr. Grund für seine Ablehnung der Einladung des Archelaos (Rhet. 1398 a 24 — eine Stelle, für die selbst Zeller Antisthenes als Quelle vermutet?). Auch Eud. 1235 a 37 hat seine Parallele Mem. I, 2, 53 f., aber nirgends bei Plato.

[3]) Mem. IV, 3, 2 will Xen. so authentisch berichten wie andere sokratische Schriften authentisch zu sein versichern. Nun sind aber diese öfter gerade um so sicherer fiktiv, je mehr sie ihre Authentie versichern (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. 96 f., 3). Dann ist doch der Gedanke nicht so unverständlich (Zeller, Archiv VII, 102), dass Xenophons Versicherung der Authenticität gerade durch diese Parallelisierung sich höchstens in ein Zeugnis der Fiktion verwandelt. Auch Natorp erkennt an (S. 361. 363), dass Xenophon, wenn er

traten. D. L. II, 64 spricht von „allen übrigen", die sokratische Dialoge geschrieben haben, ausser den 7 bekanntesten sokratischen Autorennamen — wir haben also die grosse Perspektive einer literarischen Mode vor uns, in der im weitesten Masse der theoretisierende Atticismus damals befangen war. Die ἐπαινεῖν αὐτὸν (Sokr.) εἰθισμένοι (Isocr. Bus. 11, 6) müssen wol die Situation beherrscht haben, wenn sich ein nach Paradoxieen haschender Rhetor, der schon das Scheusal Busiris gepriesen hatte, gereizt fühlt, eine Anklagerede gegen Sokrates zu schreiben. An der sokratischen Literatur, die, wie das Beispiel der Apologie zeigt, sich noch auf die spätesten Zeiten der Antike hin fortpflanzte, beteiligten sich grosse und — wir haben Proben in den unechten platonischen Dialogen — kleine Geister und es ist durchaus möglich, dass sich auch sehr bald solche daran beteiligten, die garnicht Schüler des Sokrates waren. Oder ist Lysias Sokratiker, der eine Apologie des Sokrates schrieb? Dass der um 380 (Blass, Att. Bereds. I, 135) gestorbene Lysias Sokrates selbst seine Verteidigung ebenso in den Mund gelegt wie der von ihm bekämpfte Polykrates dem Anytos seine Anklagerede (Hirzel, Rhein. Mus. 42, 239 ff. Zeller, Ph. d. Gr. II a 193 Anm. Schanz, Samml. plat. Dial. Apol. S. 22 f.), zeigt, dass Sokrates samt seinen Gegnern vielleicht schon im ersten, mindestens im zweiten Jahrzehnt nach seinem Tode als literarische Figur in den Bereich der Fiktionen gezogen wurde. Nach diesem, zum Teil gegen diesen fingierenden Polykrates schrieb nicht nur der ebenfalls fingierende Lysias, sondern auch Xenophon seine Memorabilien (vgl. S. 19, 1) und diese sollen nach der älteren, heute noch von Zeller verfochtenen Anschauung durchaus nicht fiktiv, sondern mit dem Anspruch historischer Treue geschrieben sein, obgleich Zeller wie alle andern heute den fiktiven

sich zu dem fingierenden Polykrates und den andern Sokratikern in Concurrenz stellt, sich damit ein gleiches Recht zur Fiktion zuspricht. Ich kann ferner nicht einsehn, weshalb es in der Parallelstelle Mem. I, 4, 1 „grammatisch unmöglich" ist (Zeller a. a. O.) τεκμαιρόμενοι, wie übrigens auch mehr als eine Edition der Mem. interpunktiert, zu γράφουσι etc. zu ziehen statt zu νομίζουσιν. Es ist zudem ohne Bedeutung für das, worauf es ankommt: dass Xen. hier zwei Gruppen unterscheidet.

Charakter anderer sokratischer Schriften des Xenophon (Oeconomicus und Symposium) ausdrücklich anerkennt.

Das Hauptargument für den authentischen Charakter gerade der Mem., Xenophons Versicherungen seiner eigenen Zeugenschaft, ist nun hinfällig geworden, ja geradezu ein Argument zur Verdächtigung geworden, da wörtlich dieselben Versicherungen im Anfang des Symposium und des Oeconomicus (gerade als Verbindungsformeln dieser Schriften mit den Mem.) vorkommen, wo sie nachweislich falsch sind (S. 63 f.). Zeller macht nun jetzt auch einige für die Sokratesforschung sehr wertvolle Einräumungen (Archiv VII, 102 f.): „dass Xenophons Versicherung, ein Gespräch selbst angehört zu haben, zum Beweis dieser Thatsache nicht ausreicht, —; und nimmt man dazu, dass nach so langer Zeit — eine genaue Erinnerung an Gang und Inhalt einzelner sokratischer Unterhaltungen für die Mehrzahl der Fälle kaum zu erwarten war, so wird man sich dem Zugeständnis schwer entziehen können, dass Xenophons sokratische Gespräche nur seine Auffassung der sokratischen Philosophie als unmittelbare Urkunden bezeugen“. Nach so grossen Prämissen hätte man wol einen andern Schluss vermutet. Also was kaum zu erwarten war, hat Xenophon allein erwartet? Denn er verrät niemals ein Gefühl der Unsicherheit, dass er wirklich stets nur die dem Sokrates abgelauschten Worte wiedergiebt. Zeller gesteht zu, dass Xenophons Versicherung, ein Gespräch selbst angehört zu haben, zum Beweis dieser Thatsache nicht ausreicht. D. h. also Xenophon ist nicht zu trauen, er kann auch die Unwahrheit sagen. Und zwar bewusst. Denn dass jemand den Anspruch macht, Gespräche getreulich zu wiederholen, aber vergessen hat, ob er dabei anwesend war, das ist doch wol nicht anzunehmen und das kann auch Zeller nach den Parallelen von Oec. I, 1 und Symp. I, 1 nicht meinen. Also gesteht er für die Memorabilien Fiktionen als möglich zu und zwar das stärkste Mass von Fiktionen. Denn das Stärkste ist wol eine grobe Thatsache zu fingieren und nun gar die Thatsache, die in Xenophons Erinnerung am sichersten stehen musste: die eigene Zeugenschaft. Dann ist die Fiktion des ganzen Gesprächs, dessen Wiedergabe als auf dieser Thatsache als Motiv und Stütze ruhend bezeichnet wird, eine Selbstverständlichkeit und

Xenophon begiebt sich damit jedes Anspruchs ein Berichterstatter zu sein. Von dem schweren Mistrauen, das Z. gegen Xenophon ausspricht, ja von dem Vorwurf seine Legitimation zu fälschen, kann man Xenophon nur freisprechen, wenn man ihm garnicht die Absicht zuspricht, Berichterstatter zu sein. Wenn Xenophon möglicherweise seine Zeugenschaft fingiert, also unter fiktivem Stempel Gespräche mitteilt, so können nicht „Xenophons sokratische Gespräche nur seine Auffassung der sokratischen Philosophie als unmittelbare Urkunden bezeugen“, sondern sie können überhaupt nichts bezeugen und beurkunden und es ist dann in Frage gestellt, ob Xenophon auch nur „seine Auffassung der sokr. Philosophie“ und nicht vielmehr seine eigenen Anschauungen unter der Maske der Sokratik geben wollte. Wenn ein Richter merkt, dass ein Zeuge möglicherweise seine Zeugenschaft fingiert, so wird er des „Zeugen“ Angaben auch nicht einmal als seine Auffassung vom Thatbestand urkundlich gelten lassen. Man könnte zudem ebensogut sagen, Plato giebt im Staat seine Auffassung von Sokrates, Xenophon in der Cyropädie seine Auffassung von Kyros, Schiller im Wallenstein seine historische Auffassung dieses Helden. Die Cyropädie kündigt sich ganz wie die Memorabilien als eine historische Untersuchung an, die der über etwas „verwunderte“ Autor anstellt. Die Untersuchung hat zwar halbwegs ihren Zweck verfehlt, wenn Xenophon nicht streng historisch vorgeht; das hindert ihn nicht, statt durch den historischen Kyros seine Anschauungen zu beweisen, umgekehrt in den historischen Kyros seine Anschauungen hineinzutragen. Er treibt in der Cyropädie sogar Quellenkritik. Einige Quellen sagen zwar, Kyros habe des Kyaxares Schwester geheiratet, aber dann wäre sie zu alt und so war es seine Tochter (Cyr. VIII, 5, 28). Dies Beispiel ist charakteristisch für den antiken Geist, der eben im Historischen zugleich ästhetisch wie im Aesthetischen zugleich historisch ist.

Was man von der ungebrochenen Einheit der antiken Seele, der hellenischen Harmonie von Ideal und Leben sagt, das ruht doch eben darauf, dass Subjekt und Objekt in der Antike noch nicht zu scharfer Differenzierung gelangt sind. Es ist eine einfache Anwendung davon, dass Kunst und Wissenschaft noch nicht im modernen Sinne diffe-

renziert sind, aber noch immer nimmt man den antiken Autor urkundlich streng beim Wort. Und doch wies so vieles auf eine andere Auffassung! Dass Plato ursprünglich selbst dichtete, dass er seine Schriften als eine παιδιά (Phaedr. 276 B D) und seine Naturphilosophie auch als eine παιδιά (Tim. 59 D) ansieht, dass die Naturphilosophen zum grossen Teil in epischer, die Sophisten in rhetorischer, die Attiker in dramatischer Form philosophieren, dass Heraklit, der Hesiod mit Pythagoras und Xenophanes in einem Atem citiert (D. L. IX, 1), Xenophanes, Plato, Antisthenes u. s. w. die Dichter und Rhetoren kritisch als ihre Vorgänger, Concurrenten oder Autoritäten behandeln, dass nicht nur die Sophisten, sondern auch Empedokles, Antisthenes, Aristoteles u. a. als Meister der Rhetorik aufgetreten sind, das zeigt denn doch, dass der philosophische und künstlerische Trieb noch halb ungelöst ineinanderliegen. Oder genauer: dass die philosophischen Epiker nach den poetischen Epikern kommen, die philosophischen Dramatiker des λόγος Σωκρατικός nach den grossen poetischen Dramatikern, das zeigt, dass die Philosophie hier als eine Art Abklärungsprocess der Poesie zu betrachten ist, bis sie in Demokrit (dem Epigonen der naturphilosophischen Epiker) und in Aristoteles (dem erst selbst noch als Dialogiker auftretenden Epigonen der Dramatiker des λόγος Σωκρ.) sich zur reinen Theorie abgekühlt hat. Speciell die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Blütezeit des λόγος Σωκρ. ist das Zeitalter der attischen Romantik. Es war nicht blos die Zeit der politischen Restaurationen, die ganze attische Kultur hatte mit dem Ende des peloponnesischen Krieges einen schweren Stoss erhalten, der sie aus dem classischen Leben, das sie im 5. Jahrhundert in grosser Politik, in grossen Meistern aller Künste und in dem Lebensphilosophen Sokrates entfaltet, mehr ins Innere zurücktrieb, ins Melancholische, Abendliche, Reflexive. Man ward philosophisch, aber im Sinne der Romantik, mit idealer Sehnsucht, mit Rückblicken und Fernblicken. Der Lebensnerv vibrierte noch stark subjektiv mit künstlerischer Wärme, schwankend zwischen der praktischen, politischen Bethätigung und der reinen Resignation. Plato steht da, für die Späteren der Vater der Romantik, aber auch Antisthenes, Xenophon u. a., die wie nach Sokrates, so nach

spartanischen, persischen, mythischen Helden die Hände ausstrecken, alle die Männer des λόγος Σωκρ. bilden als Romantiker den Uebergang zwischen jener lebensvollen Classik der grossen Künstler und Politiker, der gross naiven, literarisch nicht angekränkelten Philosophengestalt des Sokrates und der scharf winterlichen Atmosphäre, in der die reine Theorie des Aristoteles und der Naturalismus des Diogenes gedeihen.

Es ist also ganz falsch, im λόγος Σωκρ. nur eine Wiedergabe des Sokrates zu sehen. Zunächst schon, weil die Figur des Sokrates bei ihrem literarischen Niederschlag aus ihrer ursprünglichen Zeitstimmung in eine ganz andere, in eine herbstlich romantische Lebensstimmung eintaucht. Dann aber ist der λόγος Σωκρ. garnicht blos eine philosophische Erbschaft. Antisthenes muss seine Rhetorenschule schliessen, Xenophon muss Schwert und Pflug fahren lassen, Plato muss seine dichterischen Anfänge vergessen und seine politischen Versuche mislingen sehen, um sokratisch zu philosophieren — und dieses Verzichten klingt nach, der λόγος Σωκρ. ist der Ausdruck des ganzen aus dem Naiven, Künstlerischen, Praktischen ins Literarische, Reflexive zurückgetretenen Lebensdranges einer zu altern beginnenden Kultur und darum hält er sich an die reflexivste Gestalt der grossen, naiven, lebendigen Zeit: an Sokrates. Hier gilt das Hegelsche Wort: erst mit der anbrechenden Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug. Bei dem Autor des Staates und des Symposium, jener grossen Geniefeier, bei der sich Alkibiades, Aristophanes und Agathon um Sokrates gruppieren, merkt man's am deutlichsten, dass der λόγος Σωκρ. zugleich der Erbe der grossen Politiker und Dramatiker, dass er eine lebensabgewandte, gegenwartsflüchtige, darum ins Reflexive, Ideale, Literarische umgeschlagene Politik und Kunst ist. Weil eben der Atticismus von der grossen Lebensbühne mehr abgedrängt war, verinnerlicht er sich zu einer stark reaktionären Romantik und tröstet seine Sehnsucht damit, die Schatten grosser Toten in der literarischen Nachahmung wachzurufen, die einst leben durften, um dann in der Maske dieser Helden den eigenen sonst verhaltenen Lebensdrang auszuschütten. Diese Attiker leben also in der Form der Sokratik ihr eigenes Geistesleben aus und

man muss ihre Sokratik mehr als formales Element fassen, wenn man ihnen nicht das eigene Geistesleben abstreiten will. Ihre sokratische Schriftstellerei ist nicht, wie es heute immer noch traditionell geschieht, als Historie aufzufassen, sondern als μίμησις. Das Schreiben ist ihnen Ersatz für die lebendige Entfaltung, Schattenspiel des Lebens, εἴδωλον des λόγος ζῶν καὶ ἔμψυχος (Phaedr. 276 A) — daher μίμησις. Man sieht in der Schrift noch etwas Fremdes, nicht Natürliches; dem vornehmen Attiker ist der Schreibende ganz wie der professionsmässige Gelehrte ein „Sophist“ (Phaedr. 257 D) und die letzte Auseinandersetzung im Phaedrus zeigt und bestärkt weit mehr diese Gefühle gegen alle Logographie, als sie dagegen ankämpft. Man schämt sich in eigenem Namen zu schreiben und scheut sich vor der toten Schrift, darum versteckt man sich hinter einen andern und fingiert ihn als lebendig redend — das ist die μίμησις im λόγος Σωκρατικός. Die Schrift wagt sich noch nicht in eigener Form hervor, sondern als εἴδωλον, als Fiktion des Lebens. Der Unterschied aber zwischen der Nachahmung und der Historie ist ein wesentlicher. Der Historiker muss inhaltlich treu sein: er giebt den fremden Inhalt als totes Objekt in eigener Form wieder. Der Nachahmer muss formal treu sein und er kann kaum mehr sein; denn da er das Fremde nicht als totes Objekt, sondern als Subjekt in lebendiger Aktion darstellen soll, die er doch nur aus sich selbst schöpfen kann, so kann er es eben nur als Form seiner eigenen Entfaltung aufnehmen. So ist nun die Historie mit ihrer inhaltlichen, objektiven Treue — Wissenschaft, die Nachahmung mit ihrer subjektiven Lebendigkeit — Kunst.

Dass nun der λόγος Σωκρατικός, dem man mit Unrecht die inhaltliche Treue der Historie zugesprochen hat, μίμησις und als solche künstlerisch zu fassen, Dichtung ist, sagt Aristoteles, trotzdem es Zeller bestreitet. Poët. 1147 b heisst es: ἡ δὲ ἐποποιΐα μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς ἢ τοῖς μέτροις καὶ τούτοις εἴτε μιγνῦσα μετ' ἀλλήλων, εἴθ' ἑνί τινι γένει χρωμένη τῶν μέτρων τυγχάνουσα μέχρι τοῦ νῦν. οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους, οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ [τῶν] ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μί-

μησιν. Zeller erklärt nun (S. 102): Aristoteles stelle die λόγοι Σωκρ. hier zu den Werken der Dichtkunst „nur, um sie von ihnen zu unterscheiden; sie liessen sich, sagt er, auch dann, wenn man ihnen eine metrische Form gäbe, mit den Mimen eines Sophron nicht unter demselben Gattungsnamen zusammenfassen, was er doch unmöglich behaupten könnte, wenn er beide gleichsehr für ποιήσεις hielte". „Auch dann, wenn man ihnen eine metrische Form gäbe" — ja aber die Mimen des Sophron sind ja in Prosa verfasst (Athen. 505. Schol. Greg. Naz. und die Fragmente). Welchen Sinn hat also das „auch dann"? Wenn man statt der Abkürzung mehr den aristotelischen Wortlaut in der Zellerschen Auffassung herstellt, ergiebt sich erst recht ein unmöglicher Sinn: Man könne die (prosaischen) λόγοι Σωκρ. mit den (prosaischen) Mimen des Sophron auch dann nicht unter demselben Gattungsnamen zusammenfassen, wenn man die Nachahmung (μίμησις) im dreifüssigen oder elegischen oder sonstigen Versmass verfasste. Selbst wenn man mit Z. οὐδὲ εἴ τις etc. den Σωκρ. λόγοι subordiniert, würden sie ja als eine μίμησις anerkannt sein, die eben selbst in der metrischen Form nicht mit den Mimen des Sophron zusammengefasst werden könnte. Und die μίμησις entwickelt ja hier Aristoteles als sein Princip der Dichtung. Aber οὐδὲ εἴ τις etc. kann, um einen verständlichen Sinn zu geben, nur in Coordination zu Σωκρ. λόγους wie zu Σώφρονος μίμους als eine andere Dichtungsgattung gefasst werden. So allein kommt ein klarer Zusammenhang in die ganze Entwicklung. Aristoteles hat hier gar kein Interesse die Mimen des Sophron und die Σωκρ. λ. zu trennen — Athen. p. 505[1]) verbietet schon solche Auffassung und er giebt

[1]) Die Stelle lautet: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ ποιητῶν οὕτως γράφει· οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηΐου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων. Auch diese Stelle, die fast ebenso oft wie unsere Stelle der Poëtik misverstanden worden ist, will besagen, dass die Mimen des Sophron und sokratische Dialoge trotz ihrer prosaischen Form als Dichtungen, μιμήσεις anerkannt werden müssen. Vgl. schon Fr. A. Wolf (Platons Gastmahl Einl. S. 52 f.): „wer könnte zweifeln, dass er (Aristot.) die platonischen Stücke vorzüglich mit darunter begriff." Und W. citiert dort auch für die poetische, mimetische Auffassung Platos Timon und Athenäus selbst (XI 505 B F).

auch kein Kriterium ihrer Unterscheidung an, sodass man nicht weiss, weshalb er die Σωκρ. λ. hereinzieht, wenn sie weder hierhergehören sollen noch principiell unterschieden werden. Nein, er citiert die Σωκρ. λ. neben den Mimen des Sophron als Beispiele der (gewöhnlich vergessenen) Dichtung in Prosa. Aristoteles hat im Anfang der Poëtik die μίμησις als sein allgemeines Kunstprincip entwickelt und er will nun specialisieren Eben hat er die Tanzkunst bestimmt. Die Dichtkunst weiss er nur als ἐποποιΐα, als μίμησις bloss in Worten d. h. sowol in prosaischer Rede wie in Versen und zwar Versen verschiedener Art zu definieren. Denn sonst gäbe es keinen umfassenden Begriff für die Mimen des Sophron sowie die Σωκρατ. λόγοι (also die μίμησις in Prosa) einerseits und die μίμησις in den verschiedenen Versformen andererseits. Die gewöhnliche Auffassung nimmt statt der μίμησις den Vers, τὸ μέτρον als Kennzeichen der Dichtung, aber Empedokles hat mit Homer nur das Metrum gemein und ist mehr ein Physiologe als ein Dichter. Es ist klar, was Aristoteles sagen will. Als Specificum der Dichtkunst und zugleich κοινόν aller Dichtungsgattungen kann nur gelten die μίμησις als ἐποποιΐα. Nichts anderes. Denn es giebt Verse ohne Dichtung (z. B. Empedokles) und Dichtungen ohne Verse z. B. die Mimen des Sophron und die λόγοι Σωκρ., die demnach hier als μίμησις und Dichtung citiert werden. Endlich aber wird ja der λόγος Σωκρ. noch direkt in Beziehung, ja in Abhängigkeit gesetzt zu den Mimen des Sophron und damit um so stärker in seinem dichterischen Charakter bezeugt durch die Nachricht, dass Plato die Mimen des Sophron nach Athen gebracht und sich als Dialogiker stark nach ihrem Muster gebildet hat (D. L. III, 18. Olymp. vit. Plat. § 5. Athen. XI, 504 B C). Es ist Zeit in Plato neben dem Sokratiker auch den Sophroniker zu erkennen, dem man eine weitgehende Fiktionsfreiheit zugestehn muss.

Da nun die λόγοι Σωκρατικοί nachahmende Dichtungen, also fiktiven Charakters sind, so dürfen sie nicht ohne weiteres im Einzelnen dogmatisch für den historischen Sokrates citiert werden und auch das „Zusammentreffen“ zweier Sokratiker kann für diesen nichts „beweisen“. Denn zwei Fiktionen ergeben zusammen noch kein Zeugnis. Das Hilfsmittel der Vergleichung der platonischen

und xenophontischen Darstellung[5]) habe ich deshalb nicht viel zu wenig beachtet (Zeller Archiv VII, 103), sondern ich muss es einfach ablehnen. „So weit diese beiden Sokratiker in ihren Aussagen übereinstimmen, wird man ihnen doch wol Glauben schenken müssen.“ Aber ich meine, dass sie nicht schreiben, um „Aussagen“ über Sokrates zu machen, denen man „Glauben schenken“ soll, sondern vor allem, um sich selbst auszusprechen im Typus, im Gewande der Sokratik. Aus einer Uebereinstimmung der Memorabilien zumal mit so späten platonischen Schriften wie Timäus und Philebus auf Sokrates zu schliessen (ib. 105), scheint mir daher nicht anders als aus einer Uebereinstimmung von Fichte und Schelling auf Kant oder aus einer Uebereinstimmung von Schelling und Hegel auf Fichte zu schliessen. Kann denn nicht wie auf mehrere deutsche Idealisten damals neben dem Kantianismus z. B. ein Neuspinozismus gewirkt hat, so auf mehrere Sokratiker, Plato und den für Xenophon wichtigen Antisthenes, neben der Sokratik z. B. ein Neuheraklitismus, vermittelt durch Protagoras, Kratylos u. a. gewirkt haben?[6]) Kann nicht in der langen Zeit, in der die Sokratiker nebeneinander schriftstellerten (die jedenfalls länger war als die Zeit, in der Plato und Xenophon Schüler des Sokrates sein konnten), ein Gedankenmotiv von einem Sokratiker auf den andern übergesprungen sein? Zeller nimmt die λόγοι Σωκρ. zu historisch, um zuzugeben, dass sie das Bild des Sokrates gefärbt, namentlich stark ethisiert haben. Und doch ist es — von allen andern Gründen abgesehen — fast selbstverständlich, dass ein Märtyrer von seinen Verehrern ethisch verklärt, überhaupt ex eventu aufgefasst wird

[5]) Zeller geht sehr weit in dieser Vergleichung. „IV, 6, 2—4 die νόμιμα περὶ τοὺς θεούς auf die Ritualien zu beschränken, giebt der Ausdruck hier so wenig wie etwa bei Plato Krito 53 C, Gorg. 504 D und in vielen andern Stellen ein Recht“ (S. 104). Aber Crito 53 C wie Gorg. 504 D ist ja garnicht von den νόμιμα περὶ τοὺς θεούς die Rede. Mem. IV, 6, 2—4 aber handelt es sich um bestehende νόμοι καθ' οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν. Was sollen das anderes sein als Ritualien?

[6]) Es kann auch dieselbe These bei den Sokratikern aus verschiedener Quelle stammen. Natorp citiert jetzt als treffendes Beispiel die These von der Einheit des Göttlichen, die bei den Megarikern eleatischen, bei Antisthenes ostionischen Ursprung hat, und verbietet deshalb mit Recht (S. 338. 369) aus der Uebereinstimmung der Sokratiker auf Sokr. zu schliessen.

und seine geistige Pose erhält in der Richtung auf die letzten Angriffspunkte. Auch haben die Sokratiker in ihren sokratischen Dichtungen zugleich ihr eigenes Ideal und Pathos zum Ausdruck bringen müssen, das, wie gesagt, im 4. Jahrhundert schon an sich ein anderes war. Zeller hält S. 109 an Sokrates als moralischem Paränetiker fest und bestreitet die These, dass er „nicht Ethiker, sondern Dialektiker“ sei. Dass Sokrates „nicht Ethiker“ war, wird niemand behaupten; ich sagte nur, dass er „im letzten Grunde nicht Ethiker, sondern Dialektiker“ (S. 258) sei d. h., wie ich S. 253 ff. auszuführen suchte, dem Reflexionsstoffe nach hauptsächlich Ethiker, aber, was wichtiger, der principiellen Tendenz, der Methode nach Dialektiker. Da es sich um die Grundauffassung des λόγος Σωκρ. und um Einwürfe Zellers handelt, wird es mir gestattet sein, einen raschen Blick auf das zu werfen, was mir Z. entgegenhält.

Da sind zunächst „die Erklärungen Platos in der Apologie, im Euthydem, im Laches, im Gastmahl“. Aber ich kann nicht einsehen, weshalb die philosophischen Dichtungen Platos, die ganz andern literarischen Motiven entstammen, als Urkunden mit authentischen Erklärungen über Sokrates verbindlich sein sollen. Zudem erscheint Sokrates in diesen Schriften im Wesentlichen als Elenktiker, als ἐξετάζων, im Euthydem lässt ihn Plato sich als Laien in der protreptischen Kunst bekennen und nur in der Apologie tritt sporadisch der moralische Paränetiker hervor. In der Ablehnung dieses moralischen Paränetikers stimmt mir jetzt auch Schanz zu (Samml. ausgew. Dial. Pl. III. 1893 S. 108 ff.), der mit gewichtigeren Argumenten, als ich S. 476 ff. andeutete, den fiktiven Charakter der platonischen Apologie nachweist (S. 68 ff.)[7]. Zeller

[7]) Auch Natorp nimmt die Apologie bereits halb fiktiv, wenn er sie nicht als Reproduktion der historischen Verteidigung des Sokr., sondern nur als Verteidigung des historischen Sokr. durch Plato erklärt. Ich glaube auch, dass die Apologie zum grossen Teil den historischen Sokr. charakterisiert und dass sie Platos erster Schriftstellerperiode angehört wie der nach Natorp sich ihr eng anschliessende Crito. Damit ist aber nicht entfernt alles, was die Apologie sagt, als echt sokratisch besiegelt. Vielmehr bedingt die Verteidigung, wie sie äussere Fiktionen veranlasst (die Bedeutung des Orakelspruchs, die Forderung der Staatsspeisung, die Bürgschaft Platos, die Prophezeiung etc.), auch eine innere apologetische, subjektive Umbildung des sokratischen Typus;

citiert weiter „die aristotelische Aussage über den Begründer der Ethik". Aber Aristoteles nennt niemals Sokrates den „Begründer" der Ethik, wie er ihn als Begründer der Induktion und Begriffslehre preist (Met. XIII, 4). Die aristotelischen Stellen erwähnen nur, wie ich S. 263. 266, 2 ausführte, die für Sokrates unbestreitbare Beschäftigung mit ethischen Stoffen, aber es kommt eben darauf an, was er daraus gemacht hat; sonst wäre auch für so manchen Sophisten, auch für einen Helvetius oder Nietzsche eine specifisch mo-

---

ferner lässt der Künstler Plato nach der von Natorp selbst S. 337 gut hervorgehobenen unkritischen Art des Zeitalters in Sokrates zugleich sein eigenes Ideal aufsteigen und in seiner ersten Schriftstellerperiode gab wol auch das Vorbild des Antisthenes (D. L. VI, 1) seiner Sokratik jene rhetorische Färbung, die der Crito noch deutlicher veranschaulicht. Weil Plato eben, wie N. andeutet, zugleich als Nachfolger des Sokrates für sich selbst spricht, sein eigenes Programm giebt, ist er nicht treuer Historiker. Spricht er wirklich ex officio für Sokrates, als „Nächstbeteiligter", „erklärter" Nachfolger, „im Namen" der andern (N. S. 350 f.), als „berufener Wortführer", d. h. als solcher objektiv anerkannt? Da scheint mir allerdings der 28 jährige Plato stark ex eventu betrachtet. Eukleides und Antisthenes sind weit älter und wol schon halbwegs Schulautoritäten. Eukleides zieht zunächst Plato und andere Sokratiker nach Megara und der Apologet Xenophon wie der advocatus diaboli Polykrates (S. 481) scheinen Antisthenes als treuesten Sokratiker zu nehmen, der auch gegen Anytos geschrieben (vgl. Schanz, Apologie S. 88 ff.) und vermutlich dadurch erst das dem Anytos in den Mund gelegte Pamphlet des Polykrates veranlasst hat. Die Prophezeiung der Apologie, dass „bald" nach Sokrates Tode χαλεπώτεροι den Athenern erstehen würden, ist dadurch noch nicht ungültig, dass Plato erst mindestens ein Jahr nachher in Athen wirken konnte, abgesehen davon, dass χαλεπώτεροι zugleich ein Compliment für Antisthenes bedeuten kann, der wol bald seine Schule in Athen eröffnete. Ist es aber wirklich eine falsche Prophezeiung, dann müsste die Apologie vor der Flucht nach Megara verfasst sein, die nach N.'s Vermutung vielleicht erst durch die Wirkung der Schrift veranlasst wäre. Doch auf derselben Seite (351) nimmt N. an, dass Apologie und Crito gleichzeitig oder in kurzem Zwischenraum erst von Megara aus im Namen der dortigen Genossen erschienen. So eng verbunden aber dürfte N. auch die beiden Schriften nicht annehmen, da er beide aus der Stimmung der herrschenden demokratischen Partei erklärt (S. 351 f.) und beide eine entgegengesetzte Stimmung voraussetzen, die Apologie eine Sokrates feindliche, der Crito eine ihm freundliche, bereuende. Auf die Wahrheitsversicherungen der Apol. und des Crito legt N. überall einen übergrossen Wert. Und doch nimmt er die Zeugnisversicherungen mehrerer xenophontischer und platonischer Schriften S. 342 mit Recht nicht für baare Münze. Es lässt sich auch nicht rechtfertigen, dass N., nachdem er dem doch auch apologetisch auftretenden Xenophon und fast

ralisierende, paränetische Tendenz bewiesen. „Er fragt auch nicht, was jene sokratischen Schüler, die ihren Meister erst ethisiert haben sollen, was vollends die unphilosophischen Naturen, an denen es unter den Freunden des Sokrates nicht fehlte, zu ihm hingezogen haben soll, wenn er nur der dialektische Theoretiker war, zu dem er ihn machen möchte." Und doch habe ich oft genug (S. 256 ff. 266. 476 f. 508. 510 f. 515. 535 ff. 541 etc.) das stumme, aber um so eindrucksvollere Ethos der sokratischen Persönlichkeit und die protreptische Wirkung seiner Elenktik betont, die für die eristisch so empfängliche attische Jugend[8]) noch einen besondern Reiz hatte. Dann aber ist es doch sehr merkwürdig, dass der moralische Paränetiker in Xenophons Schilderung, den Z. festhalten will, sicherlich noch niemanden begeistert hat, ja auch mit schöneren, bunteren, blendenderen Reden, aber in der Art der Memorabilien, wie Schleiermacher urteilt (W. W. III, 2. S. 295 f.), Athen entvölkert haben würde durch die Furcht seiner Gegenwart und keine geistreichen Praktiker wie Alkibiades und Kritias angezogen hätte, dass dagegen die stärkste philosophische Wirkung auf Männer der heterogensten Berufe und Richtungen in diesem Jahrhundert entschieden ein „dialektischer Theoretiker" geübt hat, den ich in mehrfacher Beziehung mit Sokrates zu vergleichen Anlass hatte. „Er sagt uns nicht, was diesen trockenen (?) Dialektiker bestimmen konnte, statt der Physik sich auf die ethischen Untersuchungen zu werfen." Gerade um das zu sagen, was zumeist nicht gesagt wird, suchte ich in der allgemeinen Charakteristik (S. 182—202, vgl. S. 265) ausführlich darzulegen, wie jedem Rationalismus die ethischen Stoffe

allen platonischen Dialogen Fiktionsfreiheit zugestanden, sie für einige wenige gänzlich abstreiten will. Wenn Plato nur treu verteidigen will, warum fingiert er, wie N. zugesteht, schon in der äusseren Form — ganz wie es die Reden erfindenden Historiker machen? Die Wahrheitsversicherungen können für Sokrates, aber sie können auch für Plato gelten. Plato kann z. B. für seinen eigenen damaligen Standpunkt die Kosmologie ablehnen. Der platonische Sokrates versichert im Crito mit aller Energie, dass er stets das Schädigen der Feinde für Unrecht erklärt — der xenophontische Sokrates sagt mehrfach das Gegenteil. Beides beweist nichts. Das Wahrscheinliche ist, dass der historische Sokrates garnichts darüber gesagt, sondern dass die Streitfrage erst unter den Sokratikern aufgetaucht ist.

[8]) Plato Apol. 23 B, Isocr. c. soph. 265. Weiteres vgl. S. 380.

näher liegen, ferner wie beim Uebertritt der Philosophie aus den maritimen und merkantilen Colonien in das intensiver, subjektsstark und historisch lebende Mutterland die anthropologischen Stoffe aufsteigen, wie schliesslich in der höchstentwickelten πόλις, in der reichsten städtischen Kultur, die den Menschen in Geist und Leben, im Wettkampf der ἀρετή voll entfaltete, unter den rede- und wissenseifrigsten und vor allem ehrgeizigsten (Mem. III, 5, 3) aller Griechen einem Denken, das so original in seinem heimischen Boden wurzelte wie das sokratische, notwendig das Humanistische und namentlich die ἀρετή Gegenstand wurde[9]). Also die ethischen Stoffe wurden dem Sokrates auf der Strasse entgegengetragen. Nun noch zu fragen, weshalb er sie „statt der Physik" gewählt, hätte nur dann Sinn, wenn sich Sokrates als Nachfolger der Physiker berufen und vor der Geschichte verantwortlich gefühlt hätte. Was dort gesagt ist, mag ja zumeist nicht neu sein, aber ich glaube auch, dass es weit leichter ist zu erklären, weshalb Sokrates ethische, als weshalb die Früheren physikalische Fragen behandelten.

---

[9]) Natorp charakterisiert S. 346, was ich über diese Entwicklung angebe, so, als ob ich gerade den mathematischen Parallelismus des lokalen und philosophischen Faktors causal betone. Aber ich meine nicht, dass die einen, weil sie an der Peripherie der hellenischen Welt wohnen, darum peripherisch, äusserlich denken und die andern, blos weil sie central wohnen, central innerlich denken, — das wäre allerdings ein bedenklicher geschichtsphilosophischer Mysticismus — sondern weil die an der Peripherie wohnenden Colonialgriechen sämtlich in Hafen- und Handelsstädten, in jungen Verhältnissen, äusseren Einflüssen zugänglich leben, darum denken sie äusserlich materialistisch, und weil die Griechen des Mutterlandes in ihren alten, durch Eifersucht begrenzten Verhältnissen weniger aus dem Reichtum der Natur als aus menschlicher Begabung und Erinnerung schöpfen, weniger an Erwerb als an Leistung, weniger an Expansion als an Vertiefung und Erhöhung der Lebenssphäre denken konnten, darum denken sie innerlich, ideal etc. Das aber ist keine hegelianisierende Geschichtsconstruktion, sondern eben die Deutung aus dem milieu, die mir Natorp S. 356 zugiebt.

XXI.

Gedächtniss - theoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum.

Von

Dr. **Bergemann** - Jena.

2.

Die von Aristoteles begründete wissenschaftliche Psychologie fand in der Folgezeit kaum irgend welche Weiterbildung. Des Neuen war so viel geboten worden; es galt sich zu orientieren, zu sammeln und zu sichten. Dazu kam, dass die schöpferische Kraft der Hellenen erlahmt war; und wenn sie sich doch hin und wieder nochmals regte, so geschah dies fast ausschliesslich auf praktischem Gebiete: das Problem der Weltbefreiung und der Welterlösung hatte das der Erkenntniss abgelöst. Hatte doch die gebildete Welt den Halt der Religion verloren, den des Staates aufgeben müssen: so suchte man denselben in einer auf die Lebensweisheit gerichteten Philosophie und schliesslich in einer allen realen Boden unter den Füssen verlierenden Mystik. Im grossen und ganzen kann aber, wie angedeutet, die Zeit nach Aristoteles charakterisiert werden als die Epoche der Gelehrsamkeit, der Polyhistorie, der Schematisierung und Systematisierung, mit einem Worte der Aus- wenn auch kaum der Weiterbildung der durch Aristoteles begründeten Special-Wissenschaften. — An die Erörterung psychologischer Fragen trat man in der Folgezeit aus einem doppelten

Grunde heran: die einen wurden dazu geführt durch praktische Erwägungen, die anderen veranlasste dazu das speculative Interesse. Dies letztere war der Fall bei den stoischen, epikureischen und neuplatonischen Philosophen; das erstere gilt hinsichtlich der Aerzte und der Professoren der Weltweisheit und Beredsamkeit. Für den vorliegenden Fall, bei dem es sich ja nur um einen kleinen Ausschnitt aus dem psychologischen Forschungsgebiete handelt, ist allerdings die Ausbeute nicht sehr gross. Von jener Gruppe kommen für uns nur die Neuplatoniker in Betracht, von dieser die Ausbildner jener Kunst, die auch heutzutage trotz vielfachen und energischen Widerspruchs von competenter Seite noch nicht allen Kredit verloren hat, der Mnemonik. Wenn ich eben nur die Neuplatoniker erwähnte, so will ich damit natürlich nicht sagen, dass sich bei den anderen gar keine auf das Gedächtniss Bezug nehmende Erörterungen fänden, sondern nur dass dieselben durchaus belanglos sind. So stossen wir bei den stoischen Philosophen bis auf Seneca und Epiktet herab auf Bemerkungen über das Gedächtniss, von denen aber höchstens das eine hervorhebenswert erscheint, nämlich die Behauptung, dass nur Einwirkungen von starkem Tonus oder oft wiederholte im Gedächtnisse haften bleiben (vgl. L. Stein: Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888, S. 150ff.). Eine Behauptung, die — wie die Erfahrung lehrt — durchaus nicht der Wirklichkeit entspricht, wenigstens nicht in dieser Allgemeinheit: wohl haften dergleichen Reize besser im Gedächtnisse als solche, bei denen diese Bedingungen nicht erfüllt sind — aber auch diese gehen nicht verloren, hinterlassen mehr als momentane Eindrücke, wovon man sich leicht in Zuständen nervöser Ueberreiztheit oder bloss hochgradiger Erregung überzeugen kann. Von Epiktet ist noch die Bemerkung erwähnenswert, dass das Gedächtniss einen ungeheuren Umfang habe: „μνήμας ἀπὸ μυρίων πραγμάτων διασώζεις“ (diss. I, 14, 2). Auch hierbei ist das granum salis nicht zu übersehen. Gewiss ist der Umfang des Gedächtnisses sehr gross, aber bei den verschiedenen Arten des Gedächtnisses — immer den normalen Durchschnitt natürlich vorausgesetzt — durchaus nicht in der nämlichen Ausdehnung; namentlich hinsichtlich der Sprachfertigkeit muss man sich vor einer Ueber-

schätzung des Gedächtnisses hüten. Auch ist nicht zu vergessen, dass, so gross der Umfang des Gedächtnisses auch ist, in einem gegebenen Augenblicke man immer nur an weniges sich zu erinnern vermag. —

Unter den Neuplatonikern erweckt unser Interesse vornehmlich Plotin (205—270 n. Chr. G.). Im Gegensatze zu Aristoteles, der, wie ich erwähnt, den Dualismus überhaupt wie im besonderen auf anthropologischem Gebiete zu überwinden versucht hatte, halten Plotin und die Neuplatoniker an demselben ganz entschieden fest, noch consequenter dabei verfahrend als ihr geistiger Vater, als Platon. Indem sie die ja durchaus dualistische Grundlage seiner Philosophie zu der ihrigen, zum Ausgangspunkte ihres Denkens machten, führten sie jenes phantastische System auf, das man als den poetischesten und erhabensten Lobgesang der dualistischen Weltanschauung bezeichnen kann. — Der Mensch ist dem Plotin ein Doppelwesen, bestehend aus Seele und Leib; jener kommt gegenüber diesem unbedingte Selbständigkeit und Substanzialität zu: den psychischen Phänomenen entspricht kein physischer Parallel-Vorgang. Ein materielles Substrat der Empfindung giebt es nicht; denn dagegen spreche die Thatsache der Erinnerung, da ja nach der materialistischen Anschauung „immer neue Abdrücke aufeinanderfallen“ würden: „καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὔλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται μνήμη· εἰ δ' ἐμμενοῦσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων· ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται· ἢ γινομένων ἄλλων ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν· εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν και ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ' ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι“ (Enn. IV, 7, 6). — Daraus ist ersichtlich, dass wir bei Plotin auf keine psycho-physische Gedächtnisstheorie, wie bei Aristoteles, stossen werden. Ist für unseren Philosophen doch das Gehirn nicht Sitz der Seele, sondern nur der Anfangspunkt alles Strebens (Enn. IV, 2, 23), wie in der Leber der Anfang der Begierde, im Herzen der des Gefühls zu suchen ist. „Die Sinne sind nichts als das nach aussen gewandte innere Schauen der Seele“ (Enn. IV, 5, 2). — Die Erinnerung ist für Plotin eine rein seelische Funktion, in noch

höherem Grade als die Empfindung. Das Gedächtniss ist eine Kraft der Seele, ist seelische Activität, kein blosses passives Hinnehmen: „ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως καθ' ἣν μνημονεύομεν τῆς ψυχῆς“ (Enn. IV, 6, 3). Unter den Gründen, durch welche er diese Behauptung stützt, hebe ich folgenden besonders hervor: Wäre das Gedächtnis bloss die Vorratskammer für äussere Eindrücke, so dürfte es nicht schwächer werden durch die Fülle solcher[18]). Da dies aber der Fall ist, so kann es eben nichts anderes sein als eine Kraft, welche durch vermehrte Arbeitsleistung sehr schnell abgenutzt, verbraucht wird. Auch sei, meint Plotin, wenn es anders wäre, die Thatsache des selbständigen Besinnens unerklärlich[19]). — Freilich ist der Leib nicht ohne jeden Einfluss auf diese Verhältnisse; aber seine Wirksamkeit ist eine ganz negative: er bedingt nicht positiv Erinnerung, sondern infolge der Veränderlichkeit, der er unterworfen ist, greift er nur hindernd ein, bewirkt er das Vergessen. Wie dies jedoch möglich sei, vermag Plotin nicht im geringsten überzeugend darzulegen. Seele und Körper haben ja seiner Ansicht zufolge gar nichts miteinander zu thun, ihrer völligen Wesensverschiedenheit halber ist eine wechselseitige Einwirkung ganz ausgeschlossen; jedes geht gleichsam seinen eigenen Weg. Plotin sagt, die Seele sei im Leibe nicht, wie man so oft hören könne, wie in einem Gefässe oder Substrat, wie der Teil im Ganzen, die Form in der Materie, der Steuermann im Schiffe, die Technik in den Werkzeugen, sondern auf das Verhältniss der Seele zum Leibe passe nur die Analogie des Verhaltens von Licht zu Luft (Enn. IV, 3, 21 u. 22: „ἆρ οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτήν, ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀερί“).

Die Thatsache, dass zwischen Seele und Leib eine gewisse Wechselwirkung stattfindet, konnte jedoch Plotin nicht gänzlich übersehen, sie nötigte ihn zu der allerdings sehr mystisch klingenden Concession, der Körper habe gleichsam einen Schatten der

---

18) Enn. IV, 6, 3: „εἰ δέ γε ἔμενον οἱ τύποι, οὐκ ἂν ἐποίησε τὸ πλῆθος ἧττον μνή[ον]ας.“ —

19) Enn. IV, 6, 3: „ἔτι, εἰ τύποι μένοντες, οὐδὲν ἔδει σκοπεῖν, ἵνα ἀναμνησθῶμεν.“ —

Seele, „wodurch zwischen beiden gleichartige Affection hergestellt werde“ (Enn. IV, 5, 1)[20]). Aber welchen Causal-Zusammenhang man im einzelnen zwischen diesem halben der monistischen Auffassung gemachten Zugeständnisse und der Behauptung, dass der Leib das Vergessen bedinge, besteht, wird nirgends gesagt, wenn auch zugegeben werden muss, dass durch jene Einräumung diese Einwirkung nicht mehr gar so ungereimt erscheint. —

Die alte Lehre von den Seelenteilen aufnehmend[21]) und umdeutend unterscheidet Plotin einen unteren und oberen Teil der Seele, die aber innerhalb des Lebensprocesses „eine intensive Einheit bilden“ und dies wieder „unbeschadet der Trennbarkeit des besseren Teiles von dem schlechteren“ (Enn. IV, 3, 31; I, 1, 12): die Seele ist in allen ihren Akten ganz und ungeteilt (Enn. IV, 2, 2), und immer wirkt die ganze Seele, wenn auch in verschiedener Weise. Jeder der beiden Seelenteile hat nun seine besonderen Erinnerungen; beim Abscheiden aus der Leiblichkeit beharren nur die des oberen (Enn. IV, 3, 30. 32). In dem unteren Seelenteil ist der Sitz unserer Erinnerungen äusserer Thatsachen und Begebenheiten, der gesamten Schicksale unseres irdischen Lebens[22]). Vermittelt wird diese Erinnerung durch das φανταστικόν, „in das die Sinneswahrnehmung endet, und das die Anschauungen festhält“. — Auch dem oberen Seelenteile kommt, wie schon gesagt, Gedächtnis zu und zwar dauerndes, weil es sich nur hier um höhere, wahrhaft wertvolle Erinnerungen handelt. Denn die denkende Seele, d. i. eben der obere Seelenteil, „behält nur die edleren und bedeutungsvolleren Verhältnisse der Dinge, die mit dem Geistigen in Verbindung stehen, und behält andererseits Gedanken kraft jener selbstbeschauenden Versinnlichung, die geistige Verknüpfung durch äussere Merkmale einprägt“. Sie sitzt gleichsam zu Gericht über die Erinnerungsbilder des unteren

---

[20]) „εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό.“

[21]) Diese Lehre ist namentlich von Platon ausgebildet worden vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II, 1. (4. Aufl.) S. 843 ff.

[22]) Vgl. auch Kirchner, Philosophie des Plotin. Halle 1854. S. 123 ff.: „Psychologie des Plotin“; besonders S. 132 ff. —

Seelenteiles, der sinnlichen Seele, sichtet dieselben und ordnet sich ein, was davon wertvoll ist. Ja, je gebildeter die Seele ist, desto mehr und desto vollständiger macht sie das φανταστικόν zum „Organe der höheren Erinnerungen“. Auch können beide Seelenteile von einer und derselben Erinnerung bewegt werden: dann ist das Produkt ein φάντασμα, ein gemeinsames Bild. Gehen dagegen die beiden Erinnerungen, die beiden μνῆμαι, auseinander, dann muss eine von beiden weichen. —

Es ist klar, dass Plotin ganz auf der Grundlage der platonischen spekulativen Psychologie weiter gebaut, bezw. sich damit begnügt hat, die bei dem Meister nur vereinzelt auftretenden diesbezüglichen Bemerkungen im idealistischen Sinne weiter auszuführen und auszudeuten. Um die empirische Forschung kümmert er sich so gut wie gar nicht: alle seine Erwägungen stehen im Dienste seiner Metaphysik und der aus dieser sich ergebenden praktischen Consequenzen. Was ihm nicht in seinen metaphysischen Kram passt, ignorirt er. Statt eines Fortschrittes gewahren wir daher, Aristoteles gegenüber, einen offenbaren Rückschritt bei ihm: von einer rein psychologischen Gedächtnisstheorie ist gar keine Rede, noch weniger als selbst bei Platon. Und was von ihm gilt auch hinsichtlich der ganzen neuplatonischen Schule. —

Das Resultat aller bisherigen Ausführungen ist also dies, dass wir aus dem Altertume nur eine einzige Gedächtniss-Theorie, die trotz vieler Mängel wirklich diesen Namen verdient, besitzen, nämlich die aristotelische; und dies kann uns kaum Wunder nehmen bei einem Problem, das zu den schwierigsten und complicirtesten in der Psychologie gehört, wenn man bedenkt, dass den Alten noch gar sehr die Fähigkeit der ruhigen Selbstbeobachtung abging, ihr ganzes Denken — auch bei den aufgeklärtesten und freiesten Köpfen — durch mythische Vorstellungen beeinflusst war und ihnen zudem noch das psychologische (und physiologische) Experiment fehlte, wodurch ja erst in der neuesten Zeit mehr Klarheit in die psychologische Forschung gekommen ist, die Psychologie erst jetzt eine eigentliche Wissenschaft zu sein angefangen hat. Ausserdem führte die Differenzierung der Wissenschaften und die Hochschätzung encyclopädischen Wissens in der

Zeit nach Aristoteles von der Reflexion über das eigentliche Gedächtniss - Problem ab und ward vielmehr darauf gerichtet, Mittel und Wege zu finden, die Einprägung ins Gedächtniss und das Behalten des Eingeprägten zu erleichtern, dabei teils das Bedürfniss des Rhetors teils dasjenige des gelehrten Polyhistors berücksichtigend: es war die Blütezeit der Mnemotechnik, die durchaus keine moderne Erfindung, sondern eine schon recht alte Spielerei ist. Wenn man bedenkt, dass bis auf Augustus es kein Redner gewagt hätte, mit einem Notizen - Zettel vor das Publikum zu treten, so wird man sich nicht wundern, dass man schon frühzeitig auf mancherlei kleine Kunstgriffe verfiel, um das Gedächtniss zu unterstützen. Als Erfinder der Mnemonik galt den Alten ziemlich allgemein der Dichter Simonides (ca. 559—469 v. Chr. Geb.), jedenfalls im Hinblick auf den Umstand, dass dieser in einem Epigramm sich seiner im 80. Lebensjahre noch ganz ungeschwächten Gedächtnisskraft rühmt[23]). Beweise für oder gegen diese Annahme lassen sich natürlich nicht beibringen; jedoch ist es wahrscheinlicher, dass, was Morgenstern (Comment. de arte veterum mnemonica. Dorpat 1835 S. IV ff.) vermutet, die Mnemonik von einem der Sophisten im Zeitalter des Sokrates ersonnen und nur, um ihr besseren Eingang zu verschaffen, auf den berühmten Lyriker zurückgeführt worden sei, der sich, wie gesagt, noch im spätesten Alter seiner vollen Gedächtnisskraft rühmen konnte. Uebrigens berichtet Diogenes Laertius auch von Pythagoras, dass er seinen Schülern Gedächtniss - Uebungen empfohlen habe (Vitae phliosophorum. Graece et latine, ed. Cobet. Paris 1850 S. 510). — Wie dem nun auch sein möge, sicher ist, dass es zur Zeit Ciceros bereits eine ganze mnemotechnische Litteratur gab (vgl. Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium l. III. c. 23); Theodektes Phaselita, ein Schüler des Platon, Isokrates und Aristoteles, hatte den Reigen eröffnet, das bereits Vorhandene und Ueberkommene systematisierend und in usum oratoris weiterbildend, und in der Folgezeit, gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, ist Charmadas zu erwähnen als einer, der diesem Litteratur - Zweige seine

---

[23]) Vgl. über ihn Suidae Lexikon. Graece et latine. ed. Bernhardy, II. Bd. Halle und Braunschweig 1853. S. 756 ff.

Aufmerksamkeit widmete (vgl. Plinius, hist. nat. VII, 24). — Anfänglich war die Mnemonik der Alten noch ziemlich einfach, ein Complex äusserlicher Mittel, wodurch man das Aufzufassende in gewissen räumlichen Begrenzungen und bildlichen Anschauungen der Einbildungskraft nahe rückte und fassbar machte: man dachte sich grosse Vorstellungsmassen, um sie sich zu merken, örtlich in einer Stadt oder in mehreren Städten und innerhalb dieser wieder in Häusern und Zimmern von bestimmter Anzahl verteilt. Frei von Künstelei ist die Sache natürlich nicht, aber sie wurde durch die fortgehende litterarische Bearbeitung und Systematisierung noch immer complicierter: so z. B. bei Cicero und schon früher bei dem „incerto auctori rhetoricorum ad Herennium". Dieser ist nach Schütz, dem auch Bonnell beistimmt[24]), M. Antonius Gripho, ein etwas älterer Zeitgenosse Ciceros, welcher selbst, als er bereits die Praetur bekleidete, jenes Schule besucht haben soll (Macrob. Sat. III, 12, 8): ein berühmter Lehrer der Grammatik und Rhetorik zu Rom (Suet., de ill. gramm. 7). Weniger wahrscheinlich ist Heusdes Vermutung, dass Aelius Stilo jener „incertus auctor" sei. — Dieser Rhetor nun (vgl. Rhetor. ad C. Heren. l. III, c. XVI ff.) unterscheidet ein natürliches und ein künstliches Gedächtniss: „sunt duae memoriae", sagt er, „una naturalis, altera artificiosa; naturalis est ea, quae nostris animis insita est et simul cum cogitatione nata. Artificiosa est ea, quam confirmat inductio quaedam et ratio praeceptionis". Ueber dieses letztere nun will er sprechen, „quae constat ex locis et imaginibus". „Locos" nennt er „qui breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus, ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt." Die „imagines" sind „formae quaedam et notae et simulacra" desjenigen nämlich, dessen wir uns erinnern wollen. Wenn wir uns z. B. an Pferde, Löwen, Adler erinnern wollen, so müssen wir „imagines eorum locis certis conlocare". Wollen wir viel in unserem Gedächtnisse festhalten, so müssen wir „multos locos nobis comparare, ut in multis locis multos

[24]) Vgl. De arte memoriae commentatio historica. Programm des Berliner Friedrichs-Gymnasiums. Berlin 1838. S. 9.

imagines conlocare possimus". Die „loci" gleichen der Wachstafel, die „imagines" den eingeritzten Buchstaben. — Die loci müssen nun nach einer gewissen Ordnung gewählt werden, sie müssen auch „forma atque natura" von einander verschieden sein. Ferner dürfen sie nicht zu gross und nicht zu klein, nicht zu nahe bei und nicht zu weit von einander entfernt sein: „intervalla locorum mediocria placet esse, fere paulo plus aut minus pedum trinum". — Die „imagines" sind doppelter Art, nämlich „unae rerum, alterae verborum. Illae exprimuntur, cum summatione ipsorum negotiorum similitudines comparamus; hae constituntur, cum unius cuiusque nominis et vocabuli memoria similitudine notatur." Das Auffinden von Aehnlichkeiten an Dingen und Geschehnissen und demgemäss das Behalten solcher macht nur geringe Schwierigkeiten; es kommt dabei oft nur auf ein einziges Merkmal an. Schwieriger ist die Sache dann, wenn es gilt, Worte dem Gedächtnisse einzuprägen. Wie man dabei zu verfahren hat, zeigt er an folgendem Beispiele (a. a. O. c. 21): es soll der Vers

„Iam domutionem reges Atridae parant"

gemerkt werden. Er sagt darüber: „In uno loco constituere oportet manus ad coelum tollentem Domitium, cum a regibus Marciis locis caedatur; hoc erit „jam domutionem reges". In altero loco Aesopum et librum subornari ut ad Iphigeniam in Agamemnonum et Menelaum [25]); hoc erit „Atridae parant"; hoc modo omnia verba erunt expressa". —

Eng an den „incertus auctor" schliesst sich Cicero (106—43 v. Chr. Geb.) an, der auch ein begeisterter Lobredner der Mnemonik ist. Das Gedächtniss, sagt er (de inv. I, 1) ist eine „firma animi verum et verborum perceptio", also Activität, eine Kraft der Seele, keine psychophysische Funktion. Es ist von höchster Wichtigkeit für alle Menschen, besonders auch für den Redner; es ist ein „thesaurus omnium rerum", es muss zum Wächter gesetzt werden

---

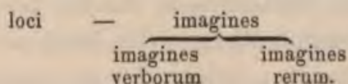
[25]) Der Text ist hier arg verstümmelt; ihn richtig zu stellen haben viele versucht. Vgl. Kaysers Bemerkungen zu seiner Ausgabe der „Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium Libri IV". Leipzig 1854. S. 280. 115,1. — Vgl. auch Bonnel a. a. O. S. 11. Anmerkung 1. —

„inventis cogitatisque rebus et verbis", sonst „omnia, etiam si praeclarissima fuerint in oratore, peritura" (de oratore I, 5, 18)[26]). Daher preist er den Erfinder der Kunst, vermöge welcher man, wenn man sich von Natur keines so ausgezeichneten Gedächtnisses wie etwa Themistokles erfreut, dasselbe unterstützen kann; natürlich aber sei die memoria naturalis die Hauptsache. Ausserordentlich wichtig, meint er, sei es, abstrakte Begriffe, Gedankendinge sich unter dem Bilde eines sinnlichen und zwar sichtbaren Gegenstandes einzuprägen, weil das sinnlich Wahrnehmbare, besonders das dem Gesichtssinne zugängliche, weit besser im Gedächtnisse hafte; denn „acerrimus ex omnibus nostris sensibus est sensus videndi; facillime animo teneri potest ea, quae perciperentur auribus aut cogitatione, si etiam oculorum commendatione animis traderentur" (de orat. II, 87, 357). — Näher geht jedoch Cicero nicht auf die Erörterung der mnemotechnischen Hilfsmittel ein; er erklärt sich eben, wie schon gesagt, mit den vorhandenen einverstanden. Nur hinsichtlich der Einprägung von Worten macht er noch folgende Vorschläge. Mit Bezug auf die Wortbilder, die „imagines verborum"[27]), sei von Wichtigkeit die Etymologie (die Wortbildung im weiteren Sinne): „dadurch, dass man ähnliche Worte bildet durch Umwandlung und Beugung der Endsilben (Declination), oder dass man ihre Bedeutung von der species auf das genus überträgt und durch das Bild eines Wortes einen ganzen Gedanken darstellt" (vermittelst der symbolischen Ausdrucksweise — vergl. de orat. II, 87, 358 und auch Top. 8, 35). Der Redner soll wie ein tüchtiger Maler, der auf seinen Gemälden die Perspective und die Distanzen durch die verschiedene Grösse und Anlage der Figuren kenntlich macht, durch die verschieden

---

[26]) Vgl. auch Or. part. 1, 4; 7, 26 — Brut. 61, 219 — de opt. gen. orat. 2, 5: „sed earum omnium rerum ut aedificiorum memoria est quasi fundamentum."

[27]) Schema der mnemotechnischen Hilfsmittel nach dem „incertus auctor" und nach Cicero:



gestalteten Wortbilder, durch Wörter desselben Etymon, die daran geknüpfte Gedankenlage sich für sein Gedächtniss kennzeichnen. Freilich auf alle die Wörter, die keine eigentlichen Begriffswörter sind, die Conjunctionen, Präpositionen, Interjectionen, kann das eben Gesagte keine Anwendung finden; denn diese „formari similitudine nulla possunt". Sie muss man sich unter gewissen stereotypischen Zeichen oder Bildern merken: „eorum fingendae nobis sunt imagines, quibus semper utamur" (de orat. II, 88, 359). — Nimmt man zu diesen Hilfsmitteln, die der Redner anwenden soll, um Worte seinem Gedächtnisse einzuprägen noch die schon früher erwähnten betreffend die Einprägung von Gedankendingen hinzu und diejenigen, welche das Sachgedächtniss, das nach Cicero für den Redner noch wichtiger ist als das Wortgedächtniss („rerum memoria propria est oratoris, verborum memoria minus nobis est necessaria"), unterstützen sollen — hierbei soll es hauptsächlich auf zweckmässige Stellung der mnemonischen Bilder ankommen, hinter denen wie unter der Maske der Schauspieler der Gedanke verborgen ist — so ergiebt sich ein recht complicirter mnemotechnischer Apparat, ein ungeheuerer Gedächtniss-Ballast, der aber, wie Cicero naiv genug bemerkt, das natürliche Gedächtniss durchaus nicht beeinträchtigen soll. Er ist so verrannt in seine mnemonischen Marotten, dass er alle Einwürfe dagegen, an denen es nicht fehlte, leichter Hand abthun zu können glaubt: „neque verum est, quod ab inertibus dicitur, opprimi memoriam imaginum pondere et obscurari etiam id, quod per se natura tenere potuisset." —

Weit einsichtiger als Cicero in dieser Hinsicht ist Quintilian (38 bezw. 42 — ca. 118 n. Chr. G.); derselbe hat eine ziemlich geringe Meinung von der Mnemonik. Vom Gedächtniss und seiner Pflege handelt vornehmlich das zweite Capitel des elften Buches seiner „Institutio oratoria". Das Gedächtniss, sagt er, ist ein Geschenk der Natur; man müsse es jedoch sorgfältig pflegen, um es nach Umfang und Stärke zu erweitern. Namentlich der Redner bedürfe eines guten Gedächtnisses: für ihn besonders hätten mnemotechnische Hilfsmittel Wert, wenn ihnen ein solcher überhaupt zukäme. Aber dieselben seien viel zu gekünstelt und statt das

Gedächtniss zu unterstützen und das Behalten zu erleichtern, belasten sie es noch viel mehr, indem ihm die Lösung einer doppelten Aufgabe aufgebürdet werde. Jedoch verwirft er nicht gänzlich die Mnemonik; denn „multum signa faciunt, et ex alia memoria venit alia“. Allerdings wünscht er, dass die mnemonischen Hilfsmittel möglichst einfach und naturgemäss seien; z. B. „ancora si de nave dicendum esset, spirulum, si de proelio“. Gegen dergleichen wird sich kaum etwas einwenden lassen; solche kleine Gedächtniss-Stützen gebrauchen wir wohl alle zuweilen — und ganz mit Recht. — Das Wichtigste jedoch, sagt Quintilian sehr richtig, sei Uebung und Anstrengung: „Si quis tamen unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare, et, si fieri potest, quotidie potentissimum est“ (a. a. O. § 40). Und zwar schreite man langsam fort; man lerne zunächst nur einige Verse und vermehre ganz allmählich deren Anzahl. Dieses Verfahren wende man auch beim Unterrichte der Knaben an: denn Gedächtniss-Uebungen müssen von Jugend auf angestellt werden. So nur könne man sich ein treues und umfangreiches Gedächtniss erwerben, vorausgesetzt, dass eine gute natürliche Veranlagung vorhanden ist. Bei einem guten natürlichen Gedächtnisse hätten Männer wie Themistokles und Mithridates, Crassus und Cyrus nur durch Uebung, durch eifriges Studium sich den Ruhm erworben, ein ausgezeichnetes Gedächtniss zu besitzen. Die Künste eines Simonides und Hippias, eines Charmadas und Metrodorus seien mehr oder weniger nur unnütze Spielereien. — Diese Ansicht Quintilians, die auch heutzutage gegenüber den immer und immer wieder auftauchenden mnemotechnischen Künsteleien, die doch auf einer falschen Voraussetzung die Association anlangend beruhen, die herrschende ist, nachdem schon Kant die Methode des sogenannten „judiciösen“ Memorierens in seiner Anthropologie „ungereimt und zweckwidrig“ genannt hat, wurde jedoch im Altertume nicht so gewürdigt, wie sie es verdient hätte: vielmehr war in der Folgezeit die Mnemonik sehr im Schwange und musste sich noch obendrein, dem damaligen Geschmacke entsprechend, die Verbrämung mit allerhand magischen Elementen gefallen lassen. Ja, sogar eine „Vergessungs-

wissenschaft“, wie Aretin sich ausdrückt[28]), entstand jetzt, noch extravaganter und verrückter als jene ausgeartete Mnemonik. —

Von hervorragenden Männern, welche im Sinne Quintilians und zwar besonders infolge pädagogischer Erwägungen Gedächtniss-Uebungen empfehlen, will ich zwei nennen, Plutarch und Lucian von Samosata, mit deren Betrachtung ich die vorliegende Arbeit abschliessen möchte. Beide Männer lebten zu einer Zeit, in welcher unter den Begleiterscheinungen einer hochentwickelten Civilisation in höchst bedenklicher Weise sich eine Trennung der Bildung vom Leben bemerklich machte, zu einer Zeit, wo jene bereits ganz den Charakter einer toten Gelehrsamkeit angenommen hatte. Freilich bekämpfen beide die vorhandenen Uebelstände, dringen auf Verbesserung und träumen von einer Wiedergeburt jenes goldenen Zeitalters des griechischen Altertumes, wo der Mensch in allseitiger Entwickelung seines Geistes wie seines Leibes für Staat und Leben kräftig wirkte und thätig schaffte und das freudige Bewusstsein freier Menschlichkeit im schönen Wirkungskreise sich auch frei und schön bethätigte; wohl polemisiert Lucian gegen das Aufhäufen toten Wissensstoffes und persifliert in den „Gedungenen Gelehrten“ aufs köstlichste die Lehrer der Jugend — aber dennoch ist er so gut wie der ein Jahrhundert vor ihm lebende Plutarch[29]), berühmter Lehrer der Philosophie in Rom, ein Kind der Zeit. Daher, so sehr sie für das althellenische Bildungs- und Erziehungs-Ideal begeistert sind, meinen sie doch, dass ein junger Mensch von guter Herkunft in keiner der encyklischen Wissenschaften unbewandert sein darf. Er muss, sagt Plutarch ausdrücklich in der Schrift „de educatione puerorum[30]), eine nach der

---

[28]) Aretin, Systemat. Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik, nebst Grundlinien zur Geschichte und Kritik dieser Wissenschaft. Sulzbach 1810. S. 530. Cap. VIII: Geschichte der Vergessungswissenschaft. —

[29]) Lucian 130—200, Plutarch 60—120 n. Chr. Geb.

[30]) Ob diese Schrift wirklich von Plutarch herrührt, ist allerdings zweifelhaft. Die Unechtheit derselben hat namentlich Wyttenbach behauptet und zu beweisen versucht; seinem Urteile schliesst sich auch Volkmann an in seinem Werke: „Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea.“ Berlin 1869. I. Teil S. 180. Benseler dagegen bezeichnet die Schrift nur als in hohem Grade verdächtig. Deinhardt hält sie für echt; sie sei, meint er,

anderen insoweit erlernen, dass er wenigstens einen Vorgeschmack davon bekommt. Und Lucian spricht in den „Liebkosungen“ die nämliche Ansicht aus: für den freigeborenen Jüngling sei eine encyklopädische Bildung nötig, sein Geist müsse mit allen Kenntnissen, die einem solchen ziemen, fleissig genährt werden. Da kann es uns dann freilich auch nicht wundern, wenn beide fleissige Gedächtniss-Uebungen empfehlen, indem sie darauf hinweisen, dass „für den Erfolg des Unterrichtes es vor allem wichtig sei, das Gedächtniss zu üben, durch welches der Wissensbesitz gesammelt und aufbewahrt werde.“ Das Gedächtniss, sagt Plutarch, lässt Wissen entstehen und nährt es. Gedächtniss-Uebungen müssen eintreten, ob nun die Kinder von Natur ein gutes Gedächtniss haben oder vergesslich sind: „die Fülle ist zu befestigen, der Mangel zu ergänzen, so werden jene, deren Gedächtniss von Natur gut ist, andere, diese, die ein schwaches Gedächtniss haben, sich selbst übertreffen“. Aber nicht nur für die Aneignung des Wissens empfehlen sie Uebung des Gedächtnisses, sondern dieselbe sei auch erforderlich für die Geschäfte und das praktische Leben. „Erfahrung macht klug“, lesen wir bei Plutarch, „aber die Erfahrungen nützen uns nichts, wenn wir sie vergessen“. Wie in der Empfehlung von Gedächtniss-Uebungen überhaupt so stimmen Plutarch und Lucian auch darin mit Quintilian überein, dass dieselben vornehmlich in vielem Auswendiglernen bestehen sollen. — Wir können hier ganz mit den Behauptungen und Forderungen dieser Männer übereinstimmen: es ist sicher, dass das Gedächtniss durch Uebung bildbar und dass namentlich systematisches Auswendiglernen unerlässlich ist. Denn davon hängt zum grossen Teile das ab, was man Präsenz des Wissens nennt, nämlich die Fähigkeit, im gegebenen Augenblick leicht und sicher zu reproducieren. Was wir nicht reproducieren können ist für unser Wissen verloren; das ad hoc Gelernte verraucht schnell wieder. —

ein Spätling der Plutarchischen Muse, daher und weil sie für ein grösseres Publikum bestimmt sei und einen etwas herablassenden Ton anschlage, wie er sich sonst nicht bei Plutarch finde, mache sich ein ziemlich beträchtlicher Abstand von seinen übrigen Schriften bemerkbar. —

XXII.

Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens.

Von

Joh. Zahlfleisch in Ried.

II.

Alexander polemisirt ferner p. 132, 30—33 gegen die Ansicht derjenigen, welche die auf Grund der äussseren Objectscontouren in der Luft aufgenommene Gestaltung derselben sich bis zum Auge fortpflanzen lassen, dadurch, dass er zu bedenken gibt, dass auf der einen Seite von denselben vorausgesetzt wird, es sei die auf solche Weise heraus kommende Gestaltung etwas derart Körperliches, dass man dasselbe mit der andererseits von ihnen geleugneten Körperhaftigkeit der Luft schwer in Einklang zu bringen vermag. (Und mit Recht. Denn nach den neueren Ergebnissen der Naturwissenschaft hat man nicht zu sagen gewusst, ob der sogenannte Lichtäther etwas Körperliches ist oder nicht, obgleich die allerneuesten Untersuchungen mehr zum Ersteren hinneigen.)

Das Argument p. 132, 33—35 besteht dagegen in einer Zurückweisung der Ansicht, als ob die luftartigen Lichtstrahlen ohne weiteres durch Wasser durchzudringen vermöchten, da doch feststeht, dass nur durch die genaue Unterscheidung der einzelnen bereits geformten Theilchen der Luft das deutliche und genaue Sehen möglich wird, ein Sehen, welches natürlich sofort nicht mehr statthaben könnte, wenn die erwähnten Formen der Theile des Gesichts-

bildes durch das Wasser zusammengedrückt und unkenntlich gemacht würden (συγκρίνεται καὶ παύεται). (Auch dies ist richtig calculirt, weil die Luft in der That als Medium des Sehens nicht angenommen werden darf wegen ihrer eigenartigen leichten Verschiebbarkeit der Theile; man sieht das Bestreben, ein Medium des Sehens ausfindig zu machen, ohne dass das gewünschte Ziel zum Vorschein kommt; Alexander hält sich daher wohlweislich in der Defensive.)

Nimmt man ferner an, dass, wenn Wasser gefriert, indem es zu Eis sich verdichtete, eine Arbeit vollzogen wird, welche offenbar schwerer zu vollführen ist, als wenn man einen weniger dichten Körper, wie Luft, voraussetzt, der ja doch eher eine Einwirkung erfahren muss als ein weniger leicht zu behandelnder, weil dichterer Körper, wie das Wasser im Gegensatz zur Luft einer ist (p. 132, 38 heisst eben die Luft im Gegensatz zum Wasser εὐπαθέστερον ὄντα), so muss man wieder ebenso auch der Luft, die beim Leben die Vermittlerrolle spielt, die Eigenthümlichkeit zuschreiben, dass sie vermöge der Einwirkung von Kälte nicht mehr brauchbar ist dazu, den Theilchen des Objects zum deutlichen Sehen zu verhelfen, weil ja dann ähnlich, wie beim Gefrieren des Wassers, die Elasticität dahin ist, welche den Lufttheilchen die Form des Objects zuzuertheilen vermag, weil nach dem Gefrieren eine starre Masse allein übrig bleibt. Und wenn wir sehen, dass sogar der dünnste Körper, das Feuer, durch die Eiskälte einen Eintrag erleidet, so ist nicht einzusehen, weshalb dies nicht auch bei der Luft geschehen soll. (Was den letzteren Umstand betrifft, dass Feuer vermöge der Kälte in seiner Wirksamkeit Einbusse erfährt, so hat Alexander vergessen, hierfür auch, wenn gerade nicht die Begründung, so doch die nöthigen Beobachtungen als Beweis anzuführen. Nach gewöhnlicher Anschauung ist nun aber kein Fall bekannt, in welchem Feuer weniger in kalter als in warmer Luft brennen sollte, ausser es kommt der Feuchtigkeitsgrad in Betracht, welcher wegen früher nicht beachteter, aber aus Grund von Schmelzung anhaftender Eisbildungen beim Holze anzunehmen ist. Der einzige, vielleicht in Betracht zu ziehende Umstand ist der, dass auf hoch gelegenen Orten der Siedepunkt des Wassers ein niedrigerer ist als

im Thale. Der Grund davon liegt aber nicht in dem Umstande der grösseren Kälte auf Bergesgipfeln, sondern im geringeren Luftdruck, abgesehen davon, dass den alten Philosophen diese Thatsache nicht so leicht bekannt sein konnte. Jedenfalls ist dieses Argument des Alexander nicht stichhaltig. Abgesehen davon darf man die Elemente nicht in jeder beliebigen Hinsicht in eine Reihe stellen, da ja auch bis in die neueste Zeit das Wasser im diametralen Gegensatze zur Luft jedem Versuche seines Zusammendrückens spottete.) Ausserdem bemerkt Alexander 133, 2—4, dass die von ihm angenommene Einflussnahme der Kälte auf Luft und auf das derselben verwandte, dem Sehen zu Grunde liegende πνεῦμα sich nicht mit der von seinen Gegnern vorausgesetzten Theorie vereinigen lasse, nach welcher die Ursache des Weissen im Schnee jenes in demselben eingeschlossene lichtartige πνεῦμα sei; denn auch dieses müsste ja unter dem Einfluss der Schneekälte zunichte werden. (Natürlich fällt auch dieses Argument, wenn die vorige Annahme Alexanders nicht allgemeine Giltigkeit hat.)

Wenn man ferner die Thatsache erwägt, dass ein solch luftartiges Gebilde, wie das Gesichtsbild nach der Anschauung jener Philosophen ist, auf den geringsten Anstoss hin in Nichts zerfallen muss, so wäre (133, 4—8) absolut nicht zu ersehen, dass, wenn einmal dieses irgendwo einen Anstoss erleidet, wie bei der Reflexion des Lichtes im Spiegel oder in den durchsichtigen Glaskörpern (vgl. π. γενέσ. κ. φθορ. 324b 32), die Integrität der Form des aus den Lufttheilchen bestehenden Complexes gewahrt bleiben sollte. Kommt das ja auch nicht in dem Bereiche des Tastsinns da vor, wo wir die Gestalt der zu betastenden Oberfläche aus der Ferne mit dem Stocke untersuchen. Denn (das ist wohl der Sinn dieser Stelle) in diesem Falle kommen uns die Objectstheilchen rücksichtlich ihrer äusseren Oberfläche nicht in der Weise zum Bewusstsein, dass wir von denselben ein Gesammtbild bekommen, sondern sofort, wenn wir einen Ort, einen Punkt verlassen haben, tritt an die Stelle dieses vergangenen Eindrucks ein neuer, zweiter, dritter, also dass wir uns den Gesammteindruck nur in der Reproduction sammelnd herstellen, während eigentlich das sinnliche Verbleiben des Tastreizes als solchen in unserer Empfindung als Ergebnis der

hierbei geltenden Voraussetzung angenommen werden sollte. Denn zugleich mit dem Anstossen des Instruments an die zu betastende Stelle muss die aus einem gewissen Fluid gebildete Form des Tastreizes zunichte werden, weil dieselbe jenem Anstoss eben gar nicht widerstehen kann. Denn sogut wie nicht fest gegründete, weil unterhöhlte oder überhaupt fehlerhaft beschaffene Körper wegen Mangels jeglichen sicheren Stützpunktes sofort zerfallen, wenn ihnen die energische Entgegenwirkung gegenübertritt, welche in einer auf sie Einfluss habenden Macht besteht, geradeso müssen auch die so biegsamen Luftgebilde in ein Nichts sich auflösen, wenn wegen Vorhandenseins einer hindernden Gewalt die Einheit in der Luftformation nicht mehr hergehalten werden kann. — (Und Alexander hat damit auch vollkommen Recht.)

Wenn man ferner annimmt, dass in einem Brunnen (133, 8—14), dessen Wasser durch seine Tiefe verdunkelt erscheint, nur das Bild desjenigen zurückgestrahlt wird, der in den Brunnen hinab sieht, ohne dass er imstande ist, das Wasser selbst zu sehen, so entstünde bei Festhaltung der von Alexander bekämpften Theorie unter gleichzeitiger Voraussetzung der Schwächung des Bildes im reflectirten Lichte ein Widerspruch. Denn man könne nicht einsehen, warum die Festhaltung der Luftlichtstrahlen (ἐπέρεισιν) beim Wasser nicht glücken sollte, während doch die nach der Brechung nicht mehr festgehaltenen Strahlen nach derselben demjenigen sichtbar, weil festgehalten werden, welcher die Brechung erleidet. Es sei dies dasselbe Verhältnis, wie wenn man einen Stab zerbrechen und in zwei Theile spalten wollte, so dass der nicht berührte Theil (Alexander denkt sich, wie Bruns ganz richtig — entsprechend dem für das Wasser im Brunnen gemachten Vergleich — in der Anm. z. St. hervorhebt, dass die Zerbrechung des Stabes so vor sich geht, dass man von ihm die Hälfte entfernt, so dass der Stab bis zur Mitte gespalten erscheint, während die andere Hälfte ganz bleibt und nur die erstere vom Ganzen losgerissen wird [in baculi termino per fracturam orto — in altero eius termino, i. e. in eo, qui ante fracturam proprius erat baculi terminus] doch so, dass man immer noch die Elasticität der Ruthe bei der Berührung ihres Endes fühlen kann) keinen wahrnehmbaren Widerstand mehr leistet,

während dies bei dem durch die Brechung geschwächten wohl der Fall ist. (Dagegen ist zu bemerken, dass man das Wasser wegen seiner gleichmässigen Oberfläche im ersten Moment nicht sieht, und dass die Spiegelung des Gesichtes nur dieserhalb erfolgt, weil dasselbe von dem äusseren Lichte beleuchtet erscheint, während das Wasser des Brunnens im Dunkel bleibt.)

Ferner bemerkt Alexander 133, 14—28, dass jene Theorie deshalb nicht stattfinden könne, weil man die Eigenschaft des zum Sehen nothwendigen πνεῦμα, dass es überall durchdringe, gar nicht mit der Thatsache in Einklang bringen könne, dass man nicht im Stande sei durch die Mauern zu sehen. Sagen, dass dies wegen der Festigkeit des Stoffes nicht möglich sei, ist deshalb unzulässig, weil es feste Stoffe, wie Glas, Horn und durchsichtige Steine, gibt, welche das Durchsehen ganz gut gestatten. Will man sich dahin ausreden, dass diese Durchsichtigkeit auf Grund der leichten Zerbrechlichkeit stattfinde, indem solche Körper nicht zu den festen gerechnet werden dürfen, so gilt als Instanz dagegen die Annahme der in solchem Falle nothwendigen Durchsichtigkeit auch von Lehm, der doch ebenso leicht zerbrechlich ist, ohne dass an ihm jene Consequenz Platz griffe. Geht man nun auf die Gegenseite des obigen Widerspruches jener Männer ein, nämlich auf die dann erfolgende Nothwendigkeit, dass die Sehstrahlen nicht auf feste Körper aufschlagen dürfen, wenn man etwas sehen will, so steht dem wieder entgegen, dass der andere Theil jener Theorie sich unmöglich damit vereinbaren lässt, wonach das Bild durch Aufprägung der einzelnen Eindrücke ein deutliches werden soll. Denn dünne und flüssige Körper, deren Theile leicht verschiebbar sind, können unmöglich diese Eindrücke festhalten. (Mit Rücksicht auf diese Doppelleitung — λεπτὰ καὶ ὑγρά l. 26 — wird man mit Bruns nicht einverstanden sein können, wenn derselbe die Worte ἢ ἀὴρ l. 28 in Klammern setzt. Was aber die Einwendungen Alexanders betrifft, so liesse sich denselben wohl nur das eine entgegenhalten, dass ein Durchsehen durch die Mauern deshalb nicht möglich ist, weil die festen Theile so einander vorgelagert sind, dass die gerade Richtung des durch die feineren Poren dringenden Aethers nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.)

Die Auseinandersetzung (133, 28—38), dass durch jene Lehre vom Sehen wohl die Entstehung der Gestaltenbilder, aber nicht auch jene der Farben erklärt sei, wird noch dadurch eindringlicher, dass Alexander betont, es sei nicht einmal möglich, auf Grund der Analogie mit der Tastempfindung, wie sie von den Anhängern jener Theorie aufgestellt wird, die Entstehung der blossen Gestaltenbilder zu erklären. Denn (und damit wird der im vorigen Punkt zuletzt auseinandergesetzte Umstand eingehender beleuchtet) man ist zwar imstande, durch den tastenden Stock manche von den Gestaltungen der Dinge dadurch wahrzunehmen, dass derselbe über dieselben hingleitet, wie über das Convexe, oder dadurch, dass er die inneren Vertiefungen aufweist, wie bei dem Concaven, oder durch die Einhaltung der Mitte zwischen beiden zuletzt genannten, wie beim Geraden; aber dabei ist immer vorausgesetzt, dass der Stock seine eigene Gestalt nicht verändert, während das bei dem Sehmittel, der Luft, nicht angenommen werden könne, die sich vielmehr bei der fortlaufenden Berührung mit den Oberflächen der einzelnen Körper und deren Begrenzungen je darnach immer neu gestaltet, so dass eine fortwährende Verschiebbarkeit der Theilchen jener Luft eintritt und dadurch das sichere, deutliche Sehen gehindert, dagegen die Verschwommenheit gefördert werde. (Wenn der Tastsinn und der Gesichtssinn sich vollkommen glichen, dann behielte Alexander mit diesen Einwendungen Recht; und relativ genommen behält er auch wirklich Recht, insoweit seine Polemik gegen die von seinen Gegnern vorausgesetzte Analogie zwischen den beiden genannten Sinnen sich richtet; aber trotzdem muss gesagt werden, dass dieselben nicht direct mit einander verglichen werden dürfen. Denn mittelst des Tastsinns erproben wir die äussere Gestalt der Dinge durch den Stock nur in der Weise, dass wir die Contouren derselben auf die Endigungen der Tastnerven einfach übertragen, so dass der Stock einzig das Mittel oder Werkzeug für die Empfindung ist. Beim Sehen dagegen fällt dieses Mittel oder Werkzeug weg, indem so ziemlich ganz unmittelbar der Reiz zum Angriff auf die Endigungen des Gesichtsnerven gelangt. Ueberhaupt lässt sich die Analogie zwischen beiden Sinnesgebieten bekanntlich schon deshalb nicht festhalten, weil einer derartigen Annahme die freilich

auch wieder nur in einem gewissen Grade durchführbare Lehre von der sogenannten specifischen Energie der Sinne entgegensteht.)

Ferner ergibt sich der Gesichtseindruck bloss am Ende des Objects, d. h. auf der dem Auge zugewendeten Seite. Und wenn man nun (133, 38—134, 4) bedenkt, dass man nicht bloss von jenem dem Auge zugewendeten Theile des Objects Kenntnis erhält, sondern vom gesammten vor dem Auge befindlichen Gegenstande, so stellt sich uns die Frage entgegen, wie auf Grund jener Theorie auch das ganze Object wahrnehmbar wird, da man nach derselben meinen möchte, dass nur die dem Auge zugewendete Seite sichtbar sei. Nimmt man nämlich an, dass die Sichtbarkeit des ganzen Objects vermöge der Durchsichtigkeit der Luft möglich ist, so dass man auf diesem Wege das gesammte Object, welches von jener Luft durchzogen erscheint, vermöge der verschiedenen Anstoss im buchstäblichem Sinne erweckenden Theile der auf dem Objecte gelagerten Luft zu Gesichte bekommen kann, dann steht man mit dieser Annahme schon auf dem Boden einer neuen Theorie. (Alexander würde mit dieser Auseinandersetzung heutzutage als oberflächlich verschrieen werden, ein Vorwurf, dem er bloss deshalb entgeht, weil das Zeitalter jenes Philosophen noch nicht so geschult war, zwischen verschiedenen Erscheinungen auf diesem Gebiete zu trennen, wenn dieselben auch beim ersten Anblicke mit einander vermengt werden zu dürfen schienen. Dass man nämlich nur die Oberfläche eines Körpers sieht, ist eine bekannte Thatsache; eine unrichtige Ansicht jedoch hat Alexander insofern, als er meint, das Auge sehe nur die vordere Seite eines in die Länge gestreckten Körpers, selbst unter Anwendung der von ihm bekämpften Theorie. Denn dieselbe behauptet dies nicht, indem sie vielmehr durch die Annahme der Anspannung der Luft und Anpassung derselben an das Auge einerseits nichts darüber verlauten lässt, dass es nur die vordere Seite eines Körpers sei, welcher diesem Vorgang unterliegt. Man muss vielmehr aus den Worten am Anfange dieses Abschnittes entnehmen, dass die von Alexander bekämpfte Theorie in dieser Hinsicht ganz auf dem Boden der modernen Anschauung steht, wornach von jedem Punkte der dem Auge zugekehrten stereometrischen Objectsfläche ein Bild entsteht, ohne Rücksicht darauf,

ob diese Punkte vorn oder hinten in dem Gegenstande sich befinden. Alexander scheint aber zugleich angenommen zu haben, dass die von ihm bekämpfte Theorie eine Verwechslung von Empfindung und Urtheil vorgenommen habe. Denn allerdings erkennen wir einen Gegenstand nach seiner vollen Ausdehnung erst dann, wenn wir auf Grund der durch die unmittelbare Sinnesauffassung gegebenen Momente des äusseren Eindrucks die Verbindung derselben unter einander und ihre endliche Zusammenfassung mit Rücksicht auf bereits bekannte Gestaltungen vornehmen, wie z. B. Wundt in seiner physiologischen Psychologie darthut. Man wird somit vorauszusetzen haben, dass Alexander mit seiner Zurückweisung eine Verrückung des Beweissatzes begeht, ohne dass damit gesagt ist, dass deshalb die von ihm bekämpfte Ansicht richtig ist. Aber noch eins ergibt sich vielleicht aus diesen Darlegungen. Man möchte nämlich bei der Lectüre der so eben angeführten höchst primitiven Anschauung über das Entstehen des Sehens von Körpern durch das Sichtbarwerden bloss der vorderen Enden der Objecte auf den Gedanken kommen, dass dieselbe auf populärer Auffassung beruht, welche denn auch vielfach in der ebenso primitiven Kunst der damaligen Zeit zum Ausdruck kam.)

Indem nun Alexander diese seine zuletzt vorgeführte Ansicht über die Sache mit der voraufgehenden verbindet, frägt er (134, 4—6), weshalb denn eine Durchsichtigkeit der festen Körper nicht stattfinde, da diese doch am geeignetsten seien, die Prägung der Objectstheile mittelst der Luft dem Auge zuzuführen, weil die letztere an ihnen bei diesem Vorgange einen festen Widerstand finde, während dies alles bei der Luft nicht stattfindet, welche dagegen wieder unter allen der durchsichtigste Körper sei. (Indem ich bemerke, dass hier die Theorie der Alten vom Ausgange der Lichtstrahlen vom Auge wieder aufzutauchen scheint, weil man sich sonst nicht recht vorstellen könnte, welches das Mittel dieser Prägung sein soll, füge ich nur noch hinzu, dass die ganze Polemik sich auf Grund des zu 133, 14—28 Bemerkten als ein Schlag ins Wasser erweist.)

„Wenn ferner“, fährt Alexander (134, 6—9) fort, „die Luft durch Aufnahme der Einwirkung des Objects auf sie selbst die

Gesichtsbilder erzeugt, so sei nicht zu erkennen, warum dieser Eindruck nicht auch nach Aufhören jener Einwirkung stattfinde, da man eine noch hinterher bleibende Wirkung ja auch bei anderen physikalisch-physiologischen Vorgängen wahrzunehmen vermag." Alexander will wohl sagen, dass, wenn der Gesichtseindruck von jener Einflussnahme einer Anspannung, eines Stosses und Schlages von seiten des Objects und seiner verschieden gestalteten Theile auf die umgebende Luft abhängt, so dass die letztere dadurch ein Gepräge erhält, welches, allein zum Auge fortgepflanzt, das Sehen der Gestalten bewirkt, dass in diesem Falle unmöglich davon gesprochen werden darf, dass die fortwährende Anwesenheit des Objects zum Zustandekommen des Gesichtsbildes erforderlich sei. Denn wenn es in letzter Linie bloss auf die „geprägte Luft" ankommt, dann darf das Object selbst, unbeschadet der zustande kommenden Wirkung, aus dem Gesichtskreis des sehenden Subjects sich entfernen. (Wendet man das hier Gesagte auf den modernen Lichtäther an, dann wird man sagen dürfen, dass die Anwesenheit des Objects zum Zwecke des sinnenfälligen Sehens deshalb nothwendig erscheint, weil die fortdauernde Einwirkung des Objects auf den Aether deshalb erforderlich ist, weil die dadurch hervorgerufene continuirliche Wellenbewegung nur solange wirksam ist, als der Einfluss des Objects auf den Aether besteht, genau so wie ein Wasserrad nur solange in Bewegung ist, als es mit dem dasselbe treibenden Wasser in Contact sich befindet. Wenn also Alexander den Beweis für seine polemische Behauptung dadurch führt, dass er mit Zuhilfenahme einer Analogie auf alle anderen Fälle verweist, in denen nach Aufhören der Einwirkung des schlagenden, stossenden Gegenstandes oder Subjects in dem Geschlagenen, Gestossenen die bereits angefangene Wirkung des Schlages, Stosses fortdauert, auch wenn jener active, thätige Gegenstand nicht mehr vorhanden ist, so ist dagegen zu bemerken, dass diese Analogie eine nicht durchgehends zutreffende ist. Denn dass die Wirkung eines Schlages unter den angegebenen Bedingungen fortdauert, ist nur vom Standpunkt des Gefühls bei lebenden Wesen möglich, wogegen, wie wir sahen, rein physikalische Ursachen von keiner in dem hier vorgebrachten Sinne nachhaltigen Wirkung begleitet

sind. Eine andere Frage ist aber die, ob man nicht dennoch eine solche Nachwirkung voraussetzen muss, wenn man auf die sogenannten Nachbilder und auf die durch Reproduction erzeugten Vorstellungen Rücksicht nimmt. In diesem Falle wäre auch die Voraussetzung, nicht bloss das Argument des Alexander unrichtig, wornach in dem Falle kein Sehen mehr stattfindet, wenn das Object entfernt ist. Allerdings liesse sich noch darüber streiten, ob die angeführten Fälle von Gesichtsempfindung nach Entfernung des Objects noch ein eigentliches Sehen genannt werden können, aber der Grund, warum dann doch eine solche Nachwirkung noch besteht, liegt in der physiologischen Resonanz und nicht in einer ausserhalb des Gesichtsorgans noch nachwirkenden schwingenden Bewegung, wie von Alexander hier vorausgesetzt wird, einer Bewegung, welche nach dem rein physikalischen Charakter derselben wohl nicht weiter bestehen kann, wenn das dieselbe hervorrufende Object entfernt worden, ausser man nimmt nach der im vorigen Punkte von mir erwähnten Anschauung mancher Alten über den Ausgang der Lichtstrahlen vom Auge an, dass die von Alexander vorausgesetzten Schwingungen der Luft nach Entfernung des Objects ein zum physiologischen Nervensystem des empfindenden Subjects gehöriger Vorgang seien. In diesem Falle wäre aber damit eine nur sehr unvollkommene Erklärung der früher erwähnten Reproductionsvorgänge verbunden, wenn auch dieselbe als eine von jenem Philosophen für nothwendig gehaltene angesehen werden muss, da sie sonst nicht imstande waren, sich zu erklären, wie denn die Nachwirkungen der Sinnesempfindungen möglich sind, ausser man nimmt zu den erwähnten Mitteln seine Zuflucht. In jedem Falle ist diese von Alexander bekämpfte Ansicht interessant genug, um von dem Gesichtspunkt, den ihr hier Alexander entgegenhält, betrachtet zu werden, d. h. zu zeigen, wie die von unserem Scholiasten geprüfte Ansicht auch nach der Aufnahme desjenigen Punktes fähig ist, welcher nach der Voraussetzung Alexander's in derselben nicht mehr enthalten sein kann.)

Wenn dann Wasser über diejenigen Theile der Luft fliesst, in welchen (134, 9f.) sich der Grund zur Empfindung entwickelt, weil die letztere als der Erfolg der Bewegung betrachtet werden muss,

die in jenen Lufttheilchen sich gebildet und schliesslich zu einer den Vertiefungen und Erhöhungen des Objects genau angepassten Ansammlung und Vertheilung jener Luft geführt hat, dann muss diese Anordnung einfach vernichtet werden, also dass man auch nicht mehr imstande ist etwas zu sehen, während wir doch vom Gegentheile uns überzeugen können, da ein fester Gegenstand, über den Wasser fliesst, immer noch sichtbar ist. (Gegen diesen Einwand lässt sich allerdings nichts vorbringen.)

Nicht passt auch zu der von Alexander bekämpften Theorie (134, 11—18) die Thatsache, dass eigentlich bei gerundeten Gestalten das Verhältnis des objectiven Gegenstandes zu der subjectiven Auffassung deshalb ein ganz anderer ist, als es zu jener Theorie stimmen kann, weil man dann concave Flächen im Auge convex und convexe concav sehen müsste; denn vermöge der Fortpflanzung jener Luftgebilde zum Auge ist es nothwendig, dass sie unausgesetzt in der ursprünglichen Lage bleiben, so dass, weil die dem Objecte aufliegenden Theilchen die innere Fläche des ganzen Sehraumes einnehmen, welcher eine ebenso innere, aber symmetrisch gegenüber liegende entgegensteht, aus geometrischen Gründen der nach Aussen gebogenen Fläche am Objecte eine nach innen gebogene im Auge entsprechen müsste. Mit Recht könnte dem die Thatsache gegenüber gehalten werden, welche aber Alexander ebenfalls wieder bekämpft, dass nämlich bei der Tastempfindung etwas Aehnliches stattfinde, indem auch bei der Betastung von gekrümmten Flächen durch die hohle Hand letztere concav eingebogen erscheint, wenn sie eine convexe Oberfläche befühlt. (Wenn wir einen Augenblick bei dieser Thatsache verweilen, so können wir uns nur an jene viel erörterte Frage erinnern, wie man trotz des umgekehrten Netzhautbildes die Gegenstände der Aussenwelt aufrecht sieht. Ich will hier im Vorbeigehen bloss bemerken, dass man, um zu erkennen, ob ein Gegenstand aufrecht ist oder nicht, sich des Urtheils bedienen muss, also dass man bereits nicht mehr auf dem Boden des reinen Empfindens, der Gesichtsempfindung steht.) Alexander bemerkt hierauf, dass gegen die Annahme von der dem Auge analogen Empfindungsfähigkeit der Hand die Thatsache spreche, dass man, um hohle oder gewölbte Gegenstände

durch Zeichnung oder Malerei darzustellen, nur ebener Flächen sich bedient. (Damit begeht aber Alexander eine ἑτεροζήτησις, da er etwas in die Discussion zieht, was ohnehin auch von seinen Gegnern nicht bestritten wird, ohne dass dadurch der Beweis auch nur im geringsten gefördert wäre.)

Ein ähnliches Verhalten erscheint auch rücksichtlich der Reflexion des Lichtes vom Spiegel gegen die in Rede stehende Theorie zu sprechen (134, 18—23). Denn wenn man bedenkt, wie es in der Natur der Sache gelegen wäre, dass die gekrümmte Oberfläche des Lichtkegels, welcher auf einen Spiegel fällt, von letzterem in einer Fläche reflectirt werden müsste, welche der Krümmung der einfallenden Kegelgrundfläche gerade entgegengesetzt ist, oder dass die gekrümmte Fläche nach der Reflexion zu einer ebenen geworden sein müsste, dann kann von einer Identificirung des ersten und des Spiegelbildes gar keine Rede mehr sein, weil sich die beiden nicht mehr glichen. (Es scheint aber, dass auch hier Alexander die Thatsache der Symmetrie des Bildes und Objectes ausser Betracht gelassen hat.)

Indem sich ferner Alexander auf das bereits 133, 4ff. Bemerkte beruft, sagt er im Anschluss an den vorigen Punkt noch einmal (134, 23—26), dass es unmöglich sei, dass die Integrität des Bildes gewahrt werde, wenn dasselbe von einem Spiegel reflectirt erscheint.

Endlich sei nicht abzusehen, warum wir nicht auch die unmittelbar vor den Augen befindlichen Dinge sehen, weil ja auch (134, 26f.) auf diese das (von Alexander bekämpfte) Princip angewendet werden müsste, umsomehr als das Bild dieser Gegenstände im Auge wegen der grossen Nähe noch viel deutlicher werden kann. (Natürlich hätte Alexander anders gesprochen, wenn er die physiologische Einrichtung des Auges, insbesondere mit Rücksicht auf das Vorhandensein der Linse genauer gekannt hätte.)



Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

VII.

Bericht über die Kantiana für die Jahre 1892 bis 1894.

Von

H. Vaihinger in Halle a. S.

Schluss.

II. Zur Kritik der reinen Vernunft und zur Naturphilosophie.

6. FISCHER, KUNO. Ueber die Kantische Kritik der reinen Vernunft, in dessen „Philosophischen Schriften“, drittes Heft. Heidelberg, Winter 1892.
7. TRIEMEL, LUDWIG Dr. Die Aufgabe der Kant'schen Metaphysik und deren Lösung innerhalb der Kritik der reinen Vernunft. Programm des Gymn. z. Coblenz. 1893. 17 SS.
8. SCHURMANN, J. G. Kants critical Problem: what is it in itself and for us? Philosophical Review II, 2. S. 129—166. Boston, Ginn 1893.
9. VAIHINGER, HANS. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union, Deutsche Verlagsgesellschaft 1892. VIII u. 563 SS.
10. WERNICKE, ALEXANDER. Kant .... und kein Ende? Progr. d. Herz. Neuen Gymnasiums in Braunschweig 1894. 36 SS.
11. GARTELMANN, HENRI. Sturz der Metaphysik als Wissenschaft.

Kritik des transcendentalen Idealismus Kants. Berlin, S. Fischer. 1893. VIII u. 246 SS.

12. Schröder, P. Kants Lehre vom Raum. Ein Beitrag zur Kritik der „transcendentalen Aesthetik". In der Festschrift der Lateinischen Hauptschule der Francke'schen Stiftungen zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg. S. 47—62. Halle, Waisenhaus, 1894.

13. Döring, A. Ueber Zeit und Raum. Philos. Vorträge, herausg. v. d. Philos. Gesellschaft zu Berlin. III, 1. Berlin, Gärtner 1894. 41 SS.

14. Carus, Paul. What does Anschauung mean? The Monist, Vol. II. 4. S. 527—532. Chicago, The Open Court. 1892.

15. Zang, M. Joseph. Ueber das Verhältniss der Anschauung zum Verstand in Kants Kr. d. r. V. Diss. Giessen 1892. 36 SS.

16. Larsson, Hans. Kants transc. deduction af kategoriema. I. Ak. afhandl. Lund, Gleerup. 1894. 76 SS.

17. Williams, H. H. Kants doctrine of the Schemata. The Monist, Vol. IV, 3, S. 375—384. Chicago, The Open Court. 1894.

18. Busse, L. Zu Kants Lehre vom Ding an sich. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 102, S. 74—113, 171—232. 1893. (102 SS.)

19. Carus, Paul. Are there things in themselves? The Monist, Vol. II, 2. Chicago, The Open Court. 1892.

20. Dreher, Eugen. Kritische Bemerkungen und Ergänzungen zu Kants Antinomien. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 100, S. 248—255. 1892.

21. Harris, W. T. Kants third Antinomy and his fallacy regarding the first cause. The philosoph. Review. Vol. III, 1. S. 1—13. Boston, Ginn 1894.

22. Schellwien, Robert. Die Erkenntnisslehre Kants. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 100, S. 226—232. 1892.

23. Koenig, Edmund. Ueber die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und den Gegensatz des transcendentalen Idealismus

und Realismus. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 103, S. 1—64. Bd. 104, S. 1—52. 1894.

24. Hansen, O. Undersogelser vedrorende Grundlaget for Kants Erkendelsesteori. Kopenhagen. 1892. 194 SS.

25. Radulescu-Motru, Constantin. Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität. Sep.-Abdr. a. Wundt, Philos. Studien IX. Leipzig, Engelmann. 1893. 121 SS.

26. Drews, Arthur. Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin, Mitscher u. Röstell 1894. XVI u. 497 SS.

27. Keferstein, Hans. Die philosophischen Grundlagen der Physik nach „Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“, und dem Manuscript „Uebergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“. Hamburg, Progr. 1892. 42 SS.

28. Kosack, M. Das ungedruckte Kantische Werk: „Der Uebergang“ u. s. w. vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet. Diss. Göttingen 1894. 50 SS.

29. Pfeil, Ludwig, Graf. Ist die Kant-Laplace'sche Weltbildungshypothese mit der heutigen Wissenschaft vereinbar? Sonderdruck a. d. Deutschen Revue XVIII. Breslau, Trewendt. 1893. 14 SS.

30. Eberhard, G. Die Kosmogonie von Kant. (Diss. München) Wien, Frick. 1893. 34 SS.

Von den 3 zuerst genannten Publicationen über die allgemeine Tendenz der Kr. d. r. V. kommt nur die dritte hier in Betracht: denn die Abhandlung von Kuno Fischer ist nicht neu, sondern nur ein Abdruck seines in „Nord und Süd“ 1881 (S. 320—336) erschienenen Jubiläumsartikels; und die Programmabhandlung Triemels ist nur ein Auszug aus Kants Kr. d. r. V., ohne jeden Anspruch auf Selbständigkeit der Auffassung. Sehr bedeutsam dagegen ist der Schurmann'sche Aufsatz: unter Zugrundelegung der „Methodologischen Analyse der Kr. d. r. V.“, in meinem Kantcommentar I, 387—450, unterwirft Schurmann die Frage nach dem eigentlichen Grundproblem der Kr. d. r. V. einer erneuten Untersuchung, welche ihn zu dem Ergebniss führt, dass Kant sein Problem, das ihn in der Kr. d. r. V. thatsächlich beschäftigte, ganz

correct in der Einleitung nur als die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori bezeichnet habe; aber Schurmann erkennt an, dass die Lösung dieser Frage zu dem ferneren correlaten Problem nach der Möglichkeit der Erfahrung, resp. der synthetischen Urtheile a posteriori führen musste; soweit will er mit Caird, Watson und meinem Commentar gehen; dagegen will er die von Anderen und von mir behauptete Nothwendigkeit nicht anerkennen, das Problem der synthetischen Urtheile a posteriori dem Problem der synthetischen Urtheile a priori geradezu zu coordiniren, was dann naturgemäss zu dem Vorwurf gegen Kant führt, dass seine „Einleitung“ unvollständig sei, weil sie nur die synthetischen Urtheile a priori berücksichtigt habe. Allein Schurmann ist nicht auf alle Gründe, welche für diese Auffassung vorgebracht worden sind, näher eingegangen; er führt zwar historisch ganz richtig aus, dass die Kantische Formulirung: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? eine directe Weiterbildung des „great puzzle“ von 1772 ist, und zeigt auch, wie ihm dieses Räthsel durch die rationalistische Urtheilstheorie aufgegeben war, aber er unterschätzt die Wichtigkeit der Frage nach der Bedeutung der Erfahrungsurtheile im Unterschied von den Wahrnehmungsurtheilen, also die Frage nach der Entstehung der synthetischen Urtheile a posteriori. Der dritte Theil meines Kantcommentars wird diese Frage eingehend zu behandeln haben, wesshalb ich hier nicht näher auf dieselbe eingehe. Die weiteren Untersuchungen Schurmanns sind den Voraussetzungen gewidmet, welche Kant macht; was den Thatbestand derselben betrifft, so schliesst sich Schurmann meinen Ausführungen an; was die Berechtigung derselben betrifft, so zeigt Schurmann treffend, dass dieselben dem „rationalistic bias“ Kants entstammen; Kant ist „the scion of rationalism“; das von Kant aufgestellte Problem habe also nur Sinn vom Boden des deutschen Rationalismus aus. Aber, indem Kant dies Problem zu lösen versucht, finde er ganz andere Wahrheiten, welche auch unabhängig von jener Problemstellung Geltung besitzen: „before now, men have gone out to look for asses and found a kingdom.“ Auch diese bedeutsamen Ausführungen Schurmanns — weitere in Aussicht gestellte werden hoffentlich bald nachfolgen — stimmen zu

meiner Freude mit derjenigen Auffassung überein, welche ich selbst in meinem Commentar vertreten habe.

Ueber den zweiten Band desselben muss ich hier selbst referiren; ich werde mich so kurz wie möglich fassen. Der erste Band hatte in übergrosser Ausführlichkeit ausser der Vorrede A nur die Einleitung behandelt und dabei allerdings auch die wichtigsten allgemeinen Kantprobleme eingehend erörtert. Der zweite Band hat zum naturgemässen Inhalt die transc. Aesthetik. Zunächst werden Einzelerklärungen der von Kant selbst neu eingeführten Begriffe gegeben: Gemüth, Erkenntniss, Receptivität, Sinnlichkeit, Empfindung, Anschauung, Erscheinung, Materie und Form der Erscheinung, reine Anschauung, Form der Anschauung, äusserer und innerer Sinn u. s. w. Es wird constatirt, dass Kant hierbei stillschweigend die Wolffische Vermögenslehre voraussetzt, so wie dass er das scholastische Princip: forma dat esse rei in seine Erkenntnisstheorie hineinverwoben hat. Ein eigener Excurs ist dem Nachweis gewidmet, dass Kant unleugbar afficirende Dinge an sich voraussetzt trotz S. Beck und E. Arnoldt: das Jacobi'sche Dilemma und die Aenesidem'sche Kritik der einwirkenden Objecte werden zu Recht anerkannt. Aber auch die Auslegung von Beck, Fichte, Cohen, dass das Afficirende nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungen selbst sind, findet Anerkennung, freilich nur in dem Sinne, dass Kant selbst eine doppelte Affection neben einander gelehrt hat: eine transcendente durch die Dinge an sich und eine empirische durch die Erscheinungen, ohne doch beide streng zu sondern; damit hängt eben zusammen, dass Kant die Erscheinung bald als blosse Vorstellung im transcendentalen Subject betrachtet, bald dieselbe als selbständiges Wesen dem empirischen Subject gegenüberstellt. Dass diese Doppelfassung nicht blos in der Analytik, sondern an einzelnen Stellen auch in der Aesthetik vorhanden sei, wird nachgewiesen. — Eine eingehende Erörterung ist den verschwiegenen Prämissen Kants gewidmet, welche er unbewiesen voraussetzt, so bes. der Prämisse: sensatio materiam dat, non formam. Dass ferner diese apriorische Form Kants mit dem „Angeborenen" im Sinne von Leibniz principiell verwandt sei, muss ich trotz der dagegen neuerdings wieder erhobenen Einwände wiederholen: der

Faden der historischen Continuität würde abgerissen, wollte man jene Verwandtschaft da leugnen, wo sie sich bei Kant findet. Dass das Kantische Apriori über die angeborenen Ideen nachher weit hinaus wächst und ganz neue Elemente in sich aufnimmt, leugne ich natürlich nicht. Aber wo die Nabelschnur noch erkennbar ist, welche das Kantische Apriori mit dem Angeborenen verbindet, muss sie nachgewiesen werden. Mit S. 130 schliessen alle diese mehr formellen Einleitungsfragen und beginnt die eigentliche sachliche Discussion: „was sind nun Raum und Zeit?“ Hier war ein ausführlicher Excurs geboten über die möglichen Fälle: der Streit über Trendelenburgs „dritte Möglichkeit“ ist ja eine der populärsten Kantcontroversen. Es wird gezeigt, dass jene „dritte Möglichkeit“ (dass Raum und Zeit sowohl objectiv als subjectiv seien) formell unrichtig ist, da Trendelenburg dabei die Geltungs- und die Ursprungsfrage unklar vermischt hat, dass vielmehr unter Berücksichtigung dieser beiden Gesichtspunkte vier Möglichkeiten unterschieden werden müssen: aber sachlich behält doch Trendelenburg Recht, dass Kant die Möglichkeit nicht berücksichtigt hat, dass Raum und Zeit trotz ihres apriorischen Ursprunges doch auch zugleich objective Geltung haben können. Es ist aber noch ein weiterer Fall von Kant übersehen worden, auf den schon Lambert, Pistorius und Eberhard hinwiesen: dass der Raumvorstellung wenigstens analogische Verhältnisse der Dinge an sich entsprechen könnten, wie dies Leibniz, Herbart und Lotze annehmen. Kant hat also sein Problem nicht ausgeschöpft: er hat sich schon in der Problemstellung versehen. — Hierauf folgt S. 156—253 die specielle Erörterung der 5 resp. 4 Kantischen Raumargumente, wobei auf deren detaillirte logische Analyse der Hauptwerth gelegt worden ist: alte Streitigkeiten konnten so geschlichtet, neue wichtige Distinctionen gewonnen werden: Was das erstere betrifft, so ist schärfer als bisher in jedem einzelnen Argument zwischen Beweisthema und Beweisnerv unterschieden worden. Was das zweite betrifft, so darf ich hinweisen auf den Unterschied der absoluten und der relativen Nothwendigkeit des Raumes im 2. Argument, auf den Unterschied der Einzigkeit und der Einheitlichkeit des Raumes im vorletzten Argument, auf die schärfere Scheidung der

beiden Redactionen des letzten Argumentes, im Anschluss an welch letzteres auch die Schwierigkeiten erörtert werden, welche für Kant aus der Fassung entstanden sind, der Raum sei eine unendlich gegebene Grösse. Die nun folgende Erläuterung der „transc. Erörterung“ (263—286) sucht dieses viel umstrittene Gebiet von denjenigen Missverständnissen zu befreien, welche durch Kants eigene Unklarheit in dasselbe hineingebracht worden sind. Der Hauptfehler Kants besteht darin, dass er die beiden durchaus heterogenen Probleme der reinen und der angewandten Mathematik mit einander vermischt; eine eingehende Analyse der § 6—13 der Prolegomena zeigt daselbst dieselbe Vermischung der beiden Probleme, welche auch eine verschiedene Lösung erfordern: das Problem der reinen Mathematik durch die Anschauung a priori, das der angewandten durch die apriorische Anschauungsform; jene erklärt, wie ich mathematische Urtheile a priori fällen kann, diese aber erklärt, warum sie durchaus gültig sind, d. h. warum alle Gegenstände ihnen unterworfen sind. Es wird gezeigt, dass diese bisher nicht beachtete Unklarheit Kants das Verständniss der transc. Aesthetik bisher sehr erschwert hat. Nicht das Problem der synthetischen Urtheile a priori in der Mathematik an sich hat den Kantischen Raum-Subjectivismus hervorgerufen, sondern das Problem der durchgängigen Gültigkeit derselben in der Erfahrung. Aber dass jener Schluss auf die Subjectivität des Raumes eine „Lücke“ habe, wird nun mit Trendelenburg gegen K. Fischer gezeigt. Der ganze Streit zwischen diesen beiden Männern wird neu geprüft, und dahin entschieden, dass Trendelenburg in der Hauptsache Recht gehabt hat: Kant hat den „Mittelweg“, die „dritte Möglichkeit“ so gut wie nicht berücksichtigt, dass der Raum trotz seiner Apriorität doch auch objective Gültigkeit haben könne. Es wird dann ausführlich gezeigt, dass nicht erst Trendelenburg jene „Lücke“ im Kantischen Beweise gesehen hat, sondern vor ihm fast alle Kantgegner des vorigen Jahrhunderts, theilweise mit denselben Worten. Trendelenburgs Einwand gegen Kant wird so als ein Glied in eine grosse historische Kette eingereiht, während er bisher als ein isolirter Einfall galt. Ein ausführlicher Excurs: Methodologische Analyse der transc. Aesthetik beschliesst diesen Theil: im Anschluss

an die schon im I. Band gegebene allgemeine Methodologische Analyse der Kr. d. r. V. wird jetzt die transc. Aesthetik in ihr speciellstes logisches Gefüge verfolgt, und dabei der Streit über die methodologische Rolle der Mathematik in derselben (ob dieselbe als Folgerung oder ob sie als Beweismoment fungire) der Entscheidung näher gebracht.

Die Analyse der Zeitargumente entspricht dem Gang bei den Raumargumenten; es wäre daraus hervorzuheben, dass, wie nachgewiesen wird, Kant in der Stellung des letzten Zeitargumentes eine bisher nicht beachtete Verwirrung angerichtet hat. Aus den folgenden Theilen dürfte von speciell historischem Interesse sein der Excurs über die historische Entstehung der Kantischen Raum- und Zeitlehre, der sich an den Nachweis anschliesst, dass Kant in dem Gegensatz der „mathematischen Naturforscher“ und der „philosophischen Naturlehrer“ den Gegensatz zwischen Clarke und Leibniz gemeint hat; dass dieser Streit auf Kant einen grossen Einfluss ausgeübt haben müsse, wird plausibel gemacht; in jenem Streit spielten auch die Probleme eine Rolle, welche Kant als die Antinomien bezeichnet; dass diese die neue Raumtheorie im Jahre 1770 hervorgerufen haben, hatten Riehl und B. Erdmann richtig erkannt; dass aber diese Antinomien eben aus dem Streit zwischen Clarke und Leibniz entstanden sind, dass somit dieser Streit der entscheidende Anlass der neuen Raumtheorie gewesen sei, wird wahrscheinlich gemacht. — Der Commentar folgt dann den weiteren Wendungen und Windungen der Kantischen Darstellung bis zum Schlusse, dieselben alle im Einzelnen verfolgend und erklärend, aber auch scharf kritisirend. Doch konnte Kant Recht gegeben werden, dass er sich nicht mit Berkeley zusammengestellt wissen will. Ein Anhang behandelt das „Paradoxon“ der symmetrischen Gegenstände, und führt dasselbe historisch ebenfalls wieder auf den Streit zwischen Leibniz und Clarke zurück. Litteraturnachweise schliessen den Band.

In seinem Programm „Kant .... und kein Ende?“ will Wernicke Einwände, welche er gegen meinen Commentar schon in der Deutschen Litteraturzeitung (9. Sept. 1893) erhoben hat, näher begründen: vor Allem den Einwand, ich habe „aus der Unklarheit

der Kantischen Sprache die Klarheit des Kantischen Denkens nicht genug hervorleuchten lassen"; Kants Darstellung sei allerdings vielfach unklar, ja die Kr. d. r. V. sei eigentlich streng genommen nicht einmal ganz druckfertig gewesen, allein Kants Grundgedanken seien doch klar gedacht. Aber darauf habe ich, so weit ich dazu Gelegenheit und Veranlassung hatte, genug aufmerksam gemacht; dass aber eben auch in jenen Grundgedanken viel Unklarheit herrsche, konnte ich nicht verschweigen. Wernicke hat im Anschluss daran über die eigentliche „Aufgabe der Kr. d. r. V." viele feinsinnige Bemerkungen gemacht, welche darin gipfeln, dass dieselbe bestehe in der Rechtfertigung der Wissenschaft und in dem Schutz der ethisch-religiösen Weltanschauung. Es wäre zu wünschen, dass die aphoristisch hingeworfenen Gedanken ruhige Ausführung erhielten.

Der transc. Aesthetik sind die vier Publicationen von Gartelmann, Schröder, Döring und Carus gewidmet. Auf des Ersteren Buch mit seinem pompösen Titel lässt sich der bekannte Ausspruch anwenden, dass es mit einer durch keine Sachkenntniss getrübten Unbefangenheit geschrieben ist. Vom Standpunkt eines rohen und undisciplinirten Empirismus aus wird Kants Aesthetik (nebst der Einleitung) im Einzelnen kritisirt. Der Verfasser hat dabei sachlich in Manchem durchaus nicht so Unrecht, aber die Art und Weise, wie er seine Einwände vorbringt, ist so unwissenschaftlich, die Sprache so burschikos, dass sein Buch eingehender Erörterung nicht würdig ist, um so weniger, als das Richtige, was er etwa sagt, schon in andern Schriften viel besser gesagt ist. Dazu kommt, dass seine Schrift ohne jede historische und litterarische Vorbildung geschrieben ist; die zeitgenössischen Bedingungen, aus denen Kants Werk hervorgewachsen ist, sind ihm ebenso unbekannt, als die ganze heutige Kantlitteratur: der Verfasser ist ein philosophischer Naturbursche. — Die Abhandlung von Schröder ist dagegen eine methodisch gut geführte Untersuchung, über und gegen die transc. Aesthetik, welche im Resultat im Wesentlichen auf den Lotze'schen Standpunkt hinauskommt. Neue Bahnen dagegen schlägt Döring in seinen beachtenswerthen Untersuchungen ein; unter scharfer Kritik der Kantischen Zeittheorie geht er von

einer Analyse nicht der Zeit, sondern des Zeitlichen selbst aus, und fasst die Zeit als „reale Möglichkeit des Zeitlichen“, sucht auch von hier aus eine neue Lösung der Kantischen ersten Antinomie zu geben. Dasselbe eigenartige Verfahren wird auch auf den Raum, sowie auf Kants Raumtheorie angewendet. — Die Abhandlung von Carus zeigt, dass der Kantische Terminus „Anschauung“ den Englischen Uebersetzern Schwierigkeiten gemacht hat: weder „contemplation“, noch „intuition“ treffe Kants Sinn ohne störende Nebenbedeutungen; insbesondere sei Spencer durch den letzteren Ausdruck zu einem vollständigen Missverständniss der Kantischen Lehre geführt worden. Carus schlägt das neue Wort „atsight“ vor (nach Analogie von „insight“ und „foresight“): „it describes the looking at an object in its immediate presence“.

Der Analytik sind die 3 Abhandlungen von Zang, Larsson und Williams gewidmet. Zang bekennt sich als Schüler Noiré's, und hat von demselben die Unklarheit des Denkens und die Präcisionslosigkeit der Darstellung geerbt. Er hat sich das Thema gestellt, Kants Lehre vom Verhältniss von Anschauung und Verstand darzustellen und mit Schopenhauers Kritik jenes Verhältnisses zu confrontiren. Soweit es möglich ist, in die ziemlich confuse Darstellung Zusammenhang hineinzubringen, scheint der Verf. sagen zu wollen, bei Kant sei die Anschauung von Anfang an verkehrterweise nur als receptiv gefasst worden, die Folge davon sei, dass, nachdem so die Sinnlichkeit gewissermassen lahmgelegt worden sei, dann nachher doch der Verstand schliesslich alle Synthesis bewirken müsse, was vermieden worden wäre, wenn Kant von vorneherein eben nicht — Kant, sondern Schopenhauer gewesen wäre. Als das gelungenste an der Abhandlung ist der Nachweis zu betrachten, dass und wie die kategoriale Synthesis nachträglich bei Kant die zuerst als fertig hingestellten Anschauungsformen nebst ihrem Inhalt doch erst aus dem Mannigfaltigen zur Einheit verbindet; wie also doch die anfängliche principielle Scheidung zwischen Anschauung und Verstand nachher wieder factisch zurückgenommen wird. Die Abhandlung von Larsson ist mir leider nicht zugänglich gewesen. Die Abhandlung von Williams wendet sich gegen Green, Caird und Adickes, welche dem Capitel über die Schemata

bei Kant jede principielle Bedeutung absprechen, und dasselbe als ein „surplusage of distinction“ betrachten: „they insist, that Kants doctrine of the schemata is not an addition to the thought-movement of the Kritik.“ Was aber Williams selbst zur Erläuterung beibringt, mag zwar geistvoll sein, ist aber so willkürlich und bindet sich so wenig an Kants eigene Darstellung, dass hier nicht näher darauf eingegangen werden kann. — „Zu Kants Lehre vom Ding an sich“ hat L. Busse sehr tief eindringende Untersuchungen geliefert, welche zunächst an die Dissertation des Japaners Nakashima über dasselbe Thema anknüpfen, dann aber sich zu durchaus selbständigen Analysen desselben erweitern, aus denen nur das Wichtigste kurz hervorgehoben werde, da eine eingehende Discussion hier doch nicht möglich ist. Mit Recht wendet sich Busse gegen Böhringer, welcher behauptet (vgl. Arch. V, 261 f.), wenn Kant am Anfang der Kr. d. r. V. von afficirenden Gegenständen spreche, so meine er damit empirische Gegenstände: „meiner Ansicht nach erweist er damit Kant einen schlechten Dienst, indem er den Teufel durch Beelzebub austreibt“ — denn die Schwierigkeit, welche durch afficirende empirische Gegenstände entsteht, ist ja fast noch grösser, als diejenige, welche durch afficirende transcendente Gegenstände entsteht. Busse sucht ferner gegen Lehmann eingehend zu zeigen, dass das „transcendentale Object“ Kants und sein „Ding an sich“ vollständig sich decken: dieser Behauptung kann ich nur mit der hier nicht näher zu begründenden Reserve zustimmen, dass allerdings beide Begriffe zuletzt auf dasselbe Ziel hinausführen, dass aber der Begriff des transc. Objects an einigen Stellen eine ganz andere Entstehung und Ableitung hat, als der des Dinges an sich, und insofern von demselben allerdings streng zu scheiden ist. Eine weitere Untersuchung ist sodann dem (von Nakashima falsch dargestellten) Verhältniss der Dinge an sich und der Ideen, speciell der psychologischen Idee gewidmet. Noch tiefer gehend ist die zweite grössere Hälfte der Busse'schen Untersuchungen. Hier beschäftigen sich dieselben mit dem vielbehandelten Räthsel der „Widerlegung des Idealismus“; Busse schliesst sich an die von Falckenberg und mir gegebene Lösung an, dass Kant thatsächlich eine relative Selbständigkeit der Er-

scheinung, des empirischen Objects gegenüber der subjectiven Vorstellung angenommen habe, ja auch neben der Affection durch die transcendenten Dinge an sich eine solche durch die empirischen Objecte angenommen habe. Nur weicht Busse darin von mir ab, dass er darin eine Inconsequenz Kants sieht, während ich glaube, dass jene Annahmen notwendige Consequenzen der Kantischen Fundamentalpositionen sind. Im Uebrigen hat Busse durch zweckmässige Symbole die Darstellung der Sache wesentlich verbessert. Er bezeichnet das transcendentale Subject als S, das empirische Subject als s, ihre unklare Vermischung als Σ. Dem S gegenüber sind die empirischen Objecte nur Vorstellungen, dagegen in den Augen des s sind dieselben etwas relativ-selbständiges, welche dies s auch wieder afficiren können. Kehrt das Σ seine S-Natur hervor, so ist die Aussenwelt blosse Vorstellung; kehrt es seine s-Natur hervor, so steht die Aussenwelt unserer Vorstellung selbständig gegenüber: „Das Unklare dieser Position bietet Kant den Vortheil, den empirischen Idealismus durch Entgegenhaltung des transcendentalen Gesichtspunktes zu bekämpfen, ohne doch die Consequenzen des Letzteren völlig zu ziehen." Durch eine äusserst sorgfältige Analyse sämmtlicher in Betracht kommender Stellen zeigt Busse: „in allen Widerlegungen des empirischen Idealismus ist der Standpunkt der Erscheinung an sich der zur Widerlegung benützte Gesichtspunkt. Er erlaubt es dem Philosophen, den empirischen Idealismus zu widerlegen, ohne doch den entgegengesetzten des Realismus einzuräumen." Derselbe Gesichtspunkt der „Erscheinung an sich" ist auch für andere Partieen der Kr. d. r. V., besonders für die Analogien der Erfahrung „von geradezu erlösender Wirkung". Hierauf werden die Versuche von K. Fischer, B. Erdmann, Riehl u. A. kritisirt, Kant von dem berechtigten Vorwurf freizumachen, er habe in der Anwendung der Causalitätskategorie auf die Dinge an sich einen immanenten Fehler begangen: „dass Kant eine grosse Inconsequenz begangen hat, steht für mich fest".[4]) Die Abhandlung von Carus war mir nicht zugänglich. —

[4]) An dieser Stelle ist für den vorigen Jahresbericht noch nachzutragen die treffliche Baseler Dissertation von J. Stimpfl: Ist die metaphysische Grundlage von Kants Erkenntnisstheorie idealistisch oder realistisch aufzu-

Mit den Antinomien beschäftigen sich zwei Abhandlungen. Aus Dreher's dissolut hingeworfenen Bemerkungen sind zwei Punkte beachtenswerth: einmal hat derselbe Anstoss genommen an Kants Worten (Kehrb. 411), der dialectische Schein entspringe daher, „dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat“ u. s. w. Kant lehre hier im Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre eine gewisse Erkenntniss der Dinge an sich. Soweit sich dieser anscheinende Widerspruch nicht durch eine nachlässige Ausdrucksweise und aus dem Zusammenhange heraus erklären lässt, ist in der Stelle, was Dreher nicht gesehen hat, eine archaistische Wendung zu erblicken, welche auf die Erwägungen der Dissertation von 1770 zurückführt; ebensowenig hat Dreher gesehen, dass ähnliche Stellen auch sonst bei Kant sich finden, die allerdings bis jetzt allgemein unbeachtet geblieben sind. Sonst ist aus Drehers Ausführungen noch beachtenswerth, dass derselbe den Versuch gemacht hat, aus dem Begriff der „Gegenwart“ eine neue Antinomie im Kantischen Sinne zu gestalten, was freilich viel schärfer hätte geschehen müssen, um wissenschaftlich fruchtbar zu sein. Die Ueberschrift des Aufsatzes von Harris könnte zunächst den Verdacht erwecken, dass der Verf. die dritte und die vierte Antinomie vermischt habe, da es sich bei jener um die Freiheit, und nur bei dieser um die Erste Ursache handle. Allein Harris hat mit seiner Auffassung, dass es sich schon bei der dritten Antinomie um die Erste Ursache handle, insofern Recht, als Kant selbst am Schluss derselben auf den „ersten Beweger“ hinweist, d. h. „eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing“; und auch in der Mitte der Anmerkung zur Thesis bemerkt Kant, dass mit der Thesis

fassen? (1890. 57 SS.) Die gründliche Arbeit beantwortet die Frage richtig dahin, dass jene Grundlage unzweifelhaft realistisch sei; der I. Abschnitt behandelt die Lehre von den Gegenständen (1) Erscheinungen, 2) Dinge an sich, 3) empirische Objecte, 4) transcendentale Objecte, 5) Noumena), der II. Abschnitt die Widerlegung des Idealismus, wobei der Verf. gegen Fischer und den Referenten behauptet, dass zwischen A und B „durchaus kein Widerspruch bestehe“. Diese Dissertation war mir beim vorigen Jahresbericht entgangen; ich werde im Folgenden noch einige solche Nachzügler erwähnen.

nur „die Nothwendigkeit eines ersten Anfanges einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zur Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt“, nicht aber einzelner Handlungen in ihr dargethan sei. Dies Element nun hat Harris allein aus der dritten Antinomie herausgegriffen. Er findet nun den Fehler der Kantischen Antinomie in der Antithesis, insofern in derselben alle Causalität auf rein mechanische Verursachung zurückgeführt werde, während doch erfahrungsgemäss in uns neben den mechanischen Ursachen auch die teleologischen vorhanden seien, d. h. die Verursachung nach freien selbstbewussten Motiven, aus welcher Erfahrung heraus wir das Recht hätten, auch in Bezug auf das Weltganze eine freie Persönlichkeit als erste Ursache anzunehmen. Harris übersieht aber dabei, dass Kant in der Antithesis nicht von mechanischen Ursachen spricht, sondern von Ursachen überhaupt, unter denen er offenbar auch den psychologischen Mechanismus versteht, auf welchen empirisch alle inneren scheinbaren Freiheitsacte zurückgeführt werden können.

Drei weitere Nummern beziehen sich auf Kants Erkenntnisslehre überhaupt. Soweit Schellwiens knappe Ausführungen mir verständlich geworden sind, will er in einem an Hegel'sche Bestimmungen erinnernden Sinne nachweisen, dass Kant irrthümlich auf dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich stehen geblieben sei, anstatt zu erkennen, dass das menschliche Bewusstsein, insofern es die „urschöpferische“ Thätigkeit des göttlichen Verstandes „nachschöpferisch“ in sich nachbilde, auch zu einer Identität des Wissenden und des Gewussten gelange, also nicht blos Erscheinungen, sondern Dinge selbst erkenne. Mit dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich beschäftigt sich im Wesentlichen auch Koenigs ausführliche Abhandlung: E. v. Hartmann hatte gegen Koenigs Kantischen transcendentalen Idealismus die bekannten Einwände vom Standpunkte seines „transcendentalen Realismus“ erhoben, indem er dem Erstern negativen Dogmatismus und Illusionismus vorwarf. Hiegegen sucht sich Koenig nicht ungeschickt zu schützen, aber freilich durch ein gewaltsames Mittel, indem er zu zeigen versucht, „dass bei consequentem Festhalten an dem von Kant aufgestellten kritischen methodologischen Princip der

Gegensatz von Ding an sich und blossen Erscheinungen eliminirt werden kann und muss"; und zwar geschieht dies nicht mehr blos im Sinne von Cohen, sondern immer mehr schon im Sinne „des erkenntnisstheoretischen Monismus", also offenbar im Sinne von Schuppe und Rehmke, obgleich Koenig diese nirgends nennt. Diese Ausführungen bieten vom systematischen Gesichtspunkt aus viel Interessantes dar; für den Historiker fällt nur Weniges, aber Beachtenswerthes ab, so die Bemerkungen über den Sinn des Kantischen „transcendentalen Idealismus", über das Räthsel der Verbindung des transcendentalen und des empirischen Subjects, über das Verhältniss von Anschauung und Begriff u. s. w. — Die Abhandlung von Hansen war mir nicht zugänglich.

Die folgenden 4 Schriften beschäftigen sich mit Kants Naturphilosophie, mit der wir zweckmässig diese Gruppe schliessen. Eine eigenartige Leistung bietet Radulescu-Motru. Er will Kants Theorie der Naturcausalität historisch auf ihre tiefsten Wurzeln zurückführen. Er findet vor Kant zwei Richtungen, den von den exacten Wissenschaften ausgehenden Rationalismus, welcher Causalität und logischen Grund nicht auseinanderzuhalten weiss, und den von den biologischen Wissenschaften ausgehenden Empirismus, welcher das Causalproblem unter dem Gesichtspunkt der Ideenassociation löst. Dann wird gezeigt, wie in Kants Entwicklung das Causalproblem im Mittelpunkt des Interesses gestanden sei. Kants Raum- und Zeitlehre wird in engen Zusammenhang mit der Mathematik jener Zeit gebracht. Mit der Naturwissenschaft jener Zeit wird das räthselhafte „Bewusstsein überhaupt" in Zusammenhang gebracht: dasselbe ist nur „ein andrer Ausdruck für den Glauben an die Ausnahmslosigkeit und Unveränderlichkeit der wissenschaftlich festgestellten Gesetze" im Sinne der Galilei-Newton'schen Naturauffassung. Kant gibt „dadurch ganz einfach dem Glauben Ausdruck, dass die wissenschaftlichen Gesetze für einen persönlich unbeeinflussten Beobachter zu allen Zeiten die gleiche Bestätigung finden müssen". „Bewusstsein überhaupt" ist ein Correlatbegriff zum Begriff der „wissenschaftlichen Erfahrung", d. h. der Galilei-Newtonschen Auffassung. Hier spürt man Cohen'schen Einfluss. In eigenartiger Weise wird die Lehre vom Schematismus mit jener Auf-

fassung in Verbindung gebracht. Welchen Sinn hat nun von diesem Standpunkt aus die Kantische Auffassung der Causalität als eines Verstandsbegriffs a priori? Das Kantische Apriori will nichts andres sein und sagen, als die Galilei-Newton'sche Naturauffassung modificirt durch Locke-Hume's Psychologismus: es ist der Bewusstseinsrepräsentant der notwendigen Voraussetzungen, welche die wissenschaftliche Naturauffassung enthält. Man sieht, der Verfasser hält sich nirgends an den Buchstaben der Kantischen Lehre, er sucht den Geist derselben, der sich ihm aber oft in vage und gewagte Constructionen verflüchtigt. Eine methodisch nicht strenger gehaltene Untersuchung bietet Drews in seinem umfangreichen Werke. Drews betrachtet die gesammte theoretische Philosophie Kants aus dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie. Diese Beleuchtung ist eigenartig, aber wie der Verf. selbst indirect zugibt, ganz einseitig. Grundgedanke und Ergebniss ist: Kant ist nicht, wie man es gewöhnlich darzustellen pflegt, Erkenntnisstheoretiker gewesen, der sich nebenbei auch mit Naturphilosophie beschäftigt hat, sondern er ist vielmehr wesentlich Naturphilosoph, der sich mit Erkenntnisstheorie nur deshalb befasst hat, um insbesondere seiner Naturphilosophie eine sichere wissenschaftliche Unterlage zu verschaffen. Doch kommt Drews im Verlauf seines Werkes darauf hinaus, dass Kant in dieser erkenntnisstheoretischen Begründung sich vielfach vergriffen habe, dass vielmehr seine naturphilosophischen Ideen, rein von erkenntnisstheoretischen Beimischungen, dogmatisch werthvoller seien, so bes. seine dynamische Theorie der Materie, und seine Teleologie, in welch beiden Punkten Kant der Philosophie Eduard v. Hartmanns vorgearbeitet habe! So verfolgt das Werk also einen doppelten Zweck, einen historisch-reconstruirenden, und einen kritisch-constructiven in flotter, aber viel zu breiter Darstellung. Ein erster Hauptabschnitt schildert „Kant als Naturforscher", zunächst unter dem Einfluss Knutzens. In seiner Erstlingsschrift habe Kant zwar die rein mechanische Bestimmung der Kräfte durch das Hereinziehen metaphysischer Gesichtspunkte verwirrt, aber doch zugleich seine dynamische Theorie der Materie vorbereitet. Darin liege das treibende Princip seines Gedankenfortschrittes, dem Dynamismus, gegenüber der abstract-mechanischen Naturanschauung, zum

Siege zu verhelfen! In dieser Idee des Dynamismus sieht Drews übertreibend sogar den leitenden Faden durch das Labyrinth der Kantischen Schriften. Auch in der Naturgeschichte des Himmels wolle Kant die rein mechanische Naturbetrachtung zur dynamischen umgestalten! Ein weiteres Verdienst Kants bestehe darin, dass er das Leben der Natur als einen geschichtlichen Prozess betrachte, als Entwickelung. Ein zweiter Abschnitt schildert Kant als Naturphilosophen, zunächst dessen vorkritische Naturphilosophie. Aus der Habilitationsschrift werden die naturphilosophischen Partien, welche bes. zum Princip des Dynamismus Beziehung haben sollen, herausgehoben. Eine Hauptbetrachtung ist natürlich der Monadologia physica gewidmet. Kant wolle seine dynamische Naturbetrachtung von nun an metaphysisch begründen, nur zu diesem Zwecke treibe er Metaphysik! Auch die Schrift von den negativen Grössen wird damit in Zusammenhang gebracht. Die Wendung der Sechziger Jahre, welche bisher so viel Streitigkeiten verursachte, sei eben nur begreiflich, indem man sie als eine Consequenz des Kantischen Dynamismus fasse im Gegensatz zur Leibniz'schen Monadenlehre! Auch die andren schwebenden Fragen der Kantischen Entwicklung um jene Zeit werden von diesem Standpunkt aus zu lösen versucht. Auch die Raumlehre wird mit Kants Bestreben in Verbindung gebracht, den Dynamismus Newton's mit den Anschauungen der Leibniz-Wollfischen Schule auszusöhnen; dabei übersieht aber Drews durchgängig, dass ja die Leibniz'sche Naturauffassung der dynamischen selbst sehr nahe steht, im Gegensatz zur cartesianischen rein mechanischen Auffassung. Mit dem Jahre 1770 kehrt Kant zu Leibniz zurück, „aber nicht als ein verlorener Sohn kehrt er zu ihm zurück, der eingesteht, gefehlt zu haben, und nutzlos auf falschen Wegen umhergeirrt zu sein, sondern bereichert mit der Einsicht, die er inzwischen über die Natur der Mathematik gewonnen hatte, und die ihn zwang, die Leibniz'sche Theorie in ihrem Grunde umzubilden". Hierauf folgt die Darstellung der „kritischen Naturphilosophie". Das Ideal „der reinen Naturwissenschaft" wird entworfen, und gezeigt, wie dasselbe in den „Grundsätzen" realisirt ist. Drews berührt sich hier mit Laas, welcher bekanntlich in den „Analogien der Erfahrung" den Kern der Kr. d. r. V. sehen wollte.

Kant behaupte einerseits die Immanenz der Materie, weil nur so eine apriorische Erkenntniss von ihr möglich war; aber in der „Widerlegung des Idealismus“ gestehe er — eben wieder aus naturphilosophischen Gründen — der Materie eine empirische Selbständigkeit zu, welche seinen sonstigen idealistischen Behauptungen widerspricht. An diesem Dilemma scheitere die „reine Naturwissenschaft“. Dann werden die naturphilosophischen Partien aus der Antinomienlehre herausgehoben: es sind dieselben ja eigentlich hauptsächlich Probleme der Naturforschung. Dann erweitert sich Drews' kritisches Referat zu einer Kritik der Grundlagen der Kantischen Erkenntnisstheorie überhaupt, speciell in Beziehung auf die Lehre vom Ich (dem transcendentalen und empirischen) und auf die Lehre vom Ding (dem transcendenten und empirischen). Dem „Aufbau der Naturphilosophie“ sind die folgenden Partien gewidmet, zunächst in den „Metaphys. Anf. d. Naturw.“ Es heisse Mittel und Zweck vertauschen, wenn man, wie bisher geschehen, über der Kr. d. r. V. die letztere Schrift ganz in den Schatten stelle. Daher lässt Drews ihr eine äusserst eingehende Analyse zu Teil werden, doch im Anschluss an Schaller, Stadler, Ueberweg, v. Kirchmann u. A. An der Phoronomie wird scharfe Kritik geübt, in der Dynamik sieht Drews die pièce de résistance; aber auch in ihr sieht Drews den Hauptfehler Kants darin, dass er die dynamisch gefasste Materie wieder idealistisch verflüchtigt, statt der Welt der, die Materie in unsrer Vorstellung producirenden, Kräfte eine eigene transcendente Realität zuzugestehen. Ein weiterer damit zusammenhängender Fehler Kants bestehe darin, dass Kant diese Kräfte nicht als Kräftepunkte fasse, wie einst in seiner Monadologia physica: in der Rückkehr zu dieser bestehe allein das Heil der modernen Naturphilosophie. Indem Kant von jener seiner richtigen Anschauung später sich entfernt habe, unter dem Einfluss seiner falschen Erkenntnisstheorie, habe er seine eigene ursprünglich richtig angelegte Naturphilosophie verdorben: er fasse in der kritischen Zeit die Materie als einen „allgemeinen Urbrei“, als ein stoffliches, allerdings aus Kräften entstandenes Continuum, statt als bestehend aus discreten Kraftmonaden: im atomistischen Dynamismus im Sinne von E. v. Hartmann sieht Drews das Einzig Richtige. Nicht auf jene „phä-

nomenale Materie“ sei mit Kant der Werth zu legen, sondern auf diese „intelligible Materie“. Ein weiterer Abschnitt ist dem naturphilosophischen Gehalt der Kantischen Teleologie gewidmet, welche ebenfalls möglichst im Sinne E. v. Hartmanns gewendet wird. Dem ursprünglich naturphilosophischen Charakter der Kr. d. Urth. werde gemeinhin zu wenig Beachtung zu Theil. Kant war im Interesse einer metaphysischen Naturphilosophie bestrebt, der Teleologie eine objective Wahrheit zu sichern, und es liege nur an seinen unglücklichen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen, wenn er dies Ziel nur zum Theil erreiche, und die Objectivität des Zweckbegriffs sich ihm unter der Hand in den widerspruchsvollen Begriff einer blos subjectiven Objectivität umgebogen habe — allein gerade diese nur regulative, nicht constitutive Fassung der Teleologie ist ja Kants eigenthümlichste Auffassung: ihm jene scharfe objective Wendung zumuthen und zutrauen, heisst verlangen: Kant solle nicht Kant sein! Eben in diesem Schwanken liegt Kants Charakteristicum und, soweit jenem Schwanken Vorsicht zu Grunde liegt, auch sein eigenstes Verdienst. Ein letzter Abschnitt ist dem bekannten Opus Posthumum gewidmet, in dessen Auffassung Drews wesentlich mit mir übereinstimmt. Richtig wird gezeigt, dass Kant im Interesse der Naturphilosophie, und ihres Gegenstandes, der Natur, die empirische Affection neben und gegenüber der transcendenten in jenem Werke so scharf und so oft betont. Im übrigen demonstrire jenes Werk nur die Werthlosigkeit des transcendental-idealistischen Standpunktes für die Naturphilosophie. Nur in Einem Punkte habe der transc. Idealismus die Naturphilosophie gefördert, durch die Einsicht, dass der räumlich ausgedehnte Stoff als solcher nur eine bloss subjective Vorstellungsart ist. — Eine viel positivere Werthschätzung lässt Keferstein in seinem Programm der Kantischen Naturphilosophie angedeihen; er sucht im Anschluss an Stadler das auch für unsere Zeit noch Werthvolle aus derselben mit liebevoller Sorgfalt herauszuziehen, in der, unserer Ansicht nach, vergeblichen Hoffnung, die moderne Naturwissenschaft mit Kants Transcendentalphilosophie zu versöhnen. Dagegen müssen wir es als ein besonderes Verdienst der Arbeit rühmen, dass Keferstein überall sorgfältiger, als dies bisher geschehen ist, den Zusammen-

hang der Met. Anf. d. Naturw. mit der Kr. d. r. V. herausgestellt hat; bes. fruchtbringend ist dies geschehen in dem Abschnitt über „die Grundgesetze der Mechanik". Dasselbe gilt von den Ausführungen über das nachgelassene Manuscript; auch ihr Werth besteht nicht in dem vergeblichen Nachweis, dass die heutige Naturwissenschaft sich an Kant zu orientiren habe, sondern in der feinsinnigen Aufdeckung der tieferen Zusammenhänge, welche Kants spätere Ausführungen mit seiner Kr. d. V. verbinden. Ganz anders als Keferstein werthet Kosack das Opus postumum. Zwar ohne Berücksichtigung der Litteratur, aber mit gründlichem Eindringen in die Sache zeigt Kosack, dass das Werk ohne jeden Werth für die heutige Physik sei. Das Werk musste misslingen, es ist ein „Muster eines Entwurfes, ohne die Discretheit der Materie die Vorgänge der Natur erklären zu wollen". Bemerkenswerth ist Kosacks Nachweis, Kant habe in seinem Princip der unaufhörlichen Fortdauer der Bewegung das Princip der Erhaltung der Kraft antecipirt. — Die Abhandlung von Graf Pfeil, ob die Kantische Weltbildungshypothese mit der heutigen Wissenschaft vereinbar sei, verwirft Kants Glutnebelhypothese, und leitet die Entstehung der Planeten aus Aggregation kalter Partikel ab — als eine Vertreterin „der heutigen Wissenschaft" vermögen wir aber die Abhandlung nicht anzuerkennen. (Dasselbe Thema behandelt No. 21 der „Sammlung populärer Schriften", herausg. v. der Gesellschaft Urania zu Berlin (Berlin, Pätel, 1893): „Die Entstehung der Welt nach den Ansichten von Kant bis zur Gegenwart". Diese Abhandlung ist mir jedoch bis jetzt nicht zugänglich gewesen.)

Um so werthvoller ist die Abhandlung von Eberhard, welche eine bedeutsame Bereicherung der Kantlitteratur darstellt. Eb. weist nach, dass Kants Theorie vielfach gegen fundamentale Anschauungen und Gesetze der Mechanik verstösst — Fehler, die schon auf dem damaligen Standpunkt der Mechanik zu vermeiden gewesen wären; er weist dies nach 1) in Bezug auf den Urzustand der kosmischen Materie und die Bildung der Planeten; 2) in Bezug auf die Entstehung der Monde und die Rotation der Planeten; 3) in Bezug auf die Theorie der Saturnringe. Kants Theorie habe lediglich historischen Werth für die heutige Astrophysik. Von einer

„Kant-Laplace'schen Theorie“ zu sprechen, sei logisch absurd; denn beide Theorien seien total verschieden; die Laplace'sche Theorie sei viel wichtiger für die heutige Wissenschaft vermöge ihrer Klarheit und mathematisch strengen Begründung. Doch wird zugegeben, dass Kant durch zwei Gesichtspunkte sich grosse Verdienste erworben habe: erstens durch strenge Durchführung der rein mechanischen Betrachtung der Entstehung des Sonnensystems; zweitens durch Behauptung der Identität der Materie im ganzen Sonnensystem.

III. Zu Kants praktischer Philosophie.
(Ethik, Rechtslehre, Religionsphilosophie, Pädagogik u. s. w.)

31. Förster, Friedrich Wilhelm. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kr. d. r. V. (Freib. Diss.) Berlin, Mayer u. Müller 1894. 106 SS.

32. Vorländer, Karl. Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Diss. Marburg 1893. 84 SS.

33. Salits, Peter. Immanuel Kants Lehre von der Freiheit. Jenaer Diss. 1894. 71 SS.

34. Lorenz, P. Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophische Methode bei Kant. Philos. Monatsh. XXIX, 1893, S. 412—433.

35. Limbourg, Prof. Dr. Max. S. J. Kants kategorischer Imperativ. Abhandlungen aus dem Jahrbuch der Leo-Gesellschaft. 1893. Wien, Leo-Gesellschaft 1894. 16 SS.

36. Diez, Max. Etwas vom kategorischen Imperativ. „Die Wahrheit“ No. 18, S. 145—151. Stuttgart, Frommann 1894.

37. Wilde, Normann. Kants relation to Utilitarianism. The Philos. Review, Boston, Ginn 1894. S. 289—304.

38. Schoeler, Pastor. 1. Die inductive Methode in der Erforschung des Sittlichen mit Bezug auf Kants Kr. d. pr. V. (derselbe) 2. über Kants philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Programm des Paulin. Gymn. in Münster 1892. 28 SS.

39. Rühl, Franz. Kant über den ewigen Frieden. (Rede in der Kantgesellschaft.) Altpr. Mon. XXVIII (1892) S. 213—227.
40. Sodeur, Gottlieb. Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels. Erlanger Diss. 1893. 68 SS.
41. Mollat, Georg. Lesebuch zur Geschichte der deutschen Staatswissenschaften von Kant bis Bluntschli. Osterwieck 1891.
42. Seeger, Hermann. Die Strafrechtstheorien Kants und seiner Nachfolger im Verhältniss zu den allgemeinen Grundsätzen der kritischen Philosophie. In der Festschrift der Tübinger Juristenfacultät für Prof. Berner. Tübingen 1892. 38 SS.
43. Dumesnil, Georges. De tractatu Kantii paedagogico. Pariser These. Paris, Hachette 1892. 143 SS.
44. Temming, Ernst. Beitrag zur Darstellung und Kritik der moralischen Bildungslehre Kants. Jenaer Diss. 1892. 55 SS.
45. Felsch, Carl. Das Verhältniss der transcendentalen Freiheit bei Kant zur Möglichkeit moralischer Erziehung. Auch u. d. T. „Ein Beitrag zur Berichtigung der Herbart-Ziller'schen Pädagogik". Pädag. Bibliothek. XVII. Band. Hannover, C. Meyer 1894. 88 SS.
46. Böhmel, Otto. Der principielle Gegensatz in den pädagogischen Anschauungen Kants und Herbarts. Programm des Realgymn. in Marburg 1891. 31. SS.
47. Strümpell, Ludwig. Die Pädagogik Kant's und Fichte's. (= Pädag. Abhandl. Heft 2.) Leipzig, Deichert 1894. 58 SS.
48. Michaëlis, Carl Theodor. Zur Entstehung von Kants Kr. d. Urth. Progr. der VII. Städt. Höh. Bürgerschule in Berlin 1892. 22 SS.
49. Grundmann, Richard. Die Entwicklung der Aesthetik Kants. Mit besondrer Rücksicht auf einige bisher unbeachtete Quellen. Leipziger Diss. 1893. 72 SS.
50. Tufts, James Hayden. The Sources and Development of Kants Teleology. Freib. Diss. 1892. 48 SS.
51. Kohlschmidt, Otto. Kants Stellung zur Teleologie und Physicotheologie. Jenaer Diss. 1894. 90 SS.
52. v. Flothow, Carl. Aus Kants kritischen Religionslehren. Königsberger Diss. 1894. 70 SS.

53. Pfleiderer, Otto. Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant. Abgedr. a. d. protest. Kirchenzeitung, 1891, No. 49—50. Berlin, Reimer 1892. 35 SS.

54. Schirotzky. Zu Kants Schrift: die Religion u. s. w. Philos. Jahrbuch VII, No. 2 u. 3.

Bei der grossen Anzahl der unter diese Rubrik fallenden Schriften müssen wir uns auf die allernothwendigsten Angaben beschränken. Besonders schwer fällt diese Kürze gegenüber der erstgenannten Abhandlung, deren reichen Inhalt wir ebenfalls nur knapp skizziren dürfen. Die Entwicklung der moralischen Anschauungen Kants ist das interessante Thema, das sich Förster vorgenommen und in gründlicher Weise behandelt hat. Er schildert zunächst — nicht nur auf Grund der Quellen, sondern auch auf Grund neuer von B. Erdmann ihm mitgetheilten „Reflexionen" Kants — die Anschauungen der Sechziger Jahre: Kant knüpft im Anschluss an die Engländer und besonders an Rousseau die Moral an das Gefühl und an die Neigungen. Mit dem Jahre 1770 verlässt er diese Gefühlsgrundlage der Ethik und will die moralischen Wahrheiten nur aus der Vernunft entspringen lassen. Aber Kant reisst sich keineswegs mit Einem Male von der bisherigen psychologischen Begründung der Moral los: die Frage, wie das Vernunftgesetz praktisch werden könne, wird noch nicht mit dem Hinweis auf das Mysterium der transc. Freiheit entschieden, sondern mit psychologischen Lösungen beantwortet. In diese Uebergangszeit setzt nun Förster ein Fragment aus Reicke's „Losen Blättern" (I, 9—16), welches Reicke selbst den 80er und 90er Jahren zugewiesen hatte. Dass dies Fragment aber „spätestens Mitte der 70er Jahre" verfasst sei, und „den einzigen urkundlichen Belag für eine sonst nur aus Andeutungen bekannte Phase der K.'schen Moralphilosophie bilde", hatte schon Riehl im Archiv IV, 720 behauptet. Aus dieser Archivstelle ist nun Försters Dissertation herausgewachsen, obwohl er dieselbe merkwürdigerweise nicht erwähnt, wie überhaupt seine ganze Citirungsmethode sehr mangelhaft ist. In jenem Fragment sieht Kant im Einheitsbestreben des vernünftigen Willens gegenüber der Mannigfaltigkeit der Neigungen den Grund der moralischen Selbstzufriedenheit, ja Glückseligkeit, also des höchsten

Gutes. Wir haben es hier mit dem Uebergangsstadium der Kantischen Moralphilosophie von materialen zu formalen Principien zu thun: wir sehen hier Kant in unmittelbarer Nähe der Kr. d. r. V. noch einmal den Versuch machen, die Moral eudämonistisch zu begründen. Den Beweis für diese Auffassung jenes Fragmentes halten wir durch Försters ausführliche Analyse für voll erbracht — dass Höffding, wie oben S. 440 bemerkt wurde, ganz unabhängig von Förster dieselbe Hypothese betreffs jenes Fragmentes aufgestellt hat, darf als ein bestätigendes Moment für die Richtigkeit derselben betrachtet werden. Weiterhin verwerthet F. auch einige Stellen der Pölitz'schen Metaphysik für jenes Stadium — nach der oben von uns angenommenen Datirung derselben durch Heinze nicht mit Unrecht. Zur Charakteristik desselben Stadiums dienen dann noch einige neu mitgetheilte „Reflexionen" Kants, in denen Kant noch nicht gänzlich den Standpunkt der formalistischen Ethik einnimmt. — Diesem „Formalismus der Kantischen Ethik" selbst ist die warm und gründlich geschriebene Abhandlung Vorländer's gewidmet. Nachdem derselbe im Anschluss an Cohen „die Form in der Kantischen Erfahrungslehre" erörtert hat und dieselbe im Wesentlichen mit „Gesetz, Gesetzmässigkeit" identificirt hat, schreitet er „zur ethischen Seite des Form-Problems fort", in der Voraussetzung, dass die Vortheile, welche der Erkenntnisstheorie aus der Formbetrachtung erwachsen sind, auch der Ethik zu Gute kommen; in dreifacher Beziehung wird die formale Ethik Kants betrachtet: im Gegensatz zur materialen d. h. eudämonistischen Ethik, im Gegensatz zur psychologischen Ethik, im Gegensatz zur angewandten Ethik; bei dieser Gelegenheit sucht V. die Einwände zu entkräften, welche gegen Kants Formalismus in der Ethik erhoben worden sind, z. B. von Herbart, Zeller, Ziegler. Dass aber das Kantische formale Sittengesetz doch fruchtbar sei, sucht V. an 6 Begriffen zu zeigen, welche den „positiven Inhalt" desselben ausmachen: dies sind 1) der Begriff einer allgemeinen Gesetzgebung, 2) der Begriff der Autonomie, 3) der Begriff der Autotelie, 4) der Begriff des Reiches der Zwecke, 5) die Idee der Menschheit, 6) die Idee der Persönlichkeit. Aber hier gilt: entweder sind jene 6 Begriffe thatsächlich in Kants Sittengesetz enthalten, so ist dasselbe nicht mehr

„formal“, so ist sein Formalismus nur Schein, es ist in Wirklichkeit material; oder jene 6 Begriffe sind nicht in dem Sittengesetz Kants selbst schon enthalten, vielmehr empirisch hinzugenommen; dann bleibt das Sittengesetz Kants selbst zwar formal, aber auch unfruchtbar; diesem Einwand wird jede, auch die beste Apologie des Kantischen Formalismus immer wieder begegnen. — Eine schärfere Tonart gegen Kant schlägt Salits an. Zwar stimmt er mit Liebmann überein, dass Kant durch die Entdeckung der Apriorität von Raum, Zeit und Kategorien unsterbliche Verdienste sich erworben hat, aber mit der Freiheitslehre Kants ist er, wie so viele vor ihm, nicht einverstanden; die Schwierigkeiten und Widersprüche derselben weiss er geschickt darzulegen (so das Verhältniss Gottes zum intelligibeln Charakter, das Problem der Zurechnung, die mit der intelligibeln That streitende Verbesserungsfähigkeit des Menschen); bes. werthvoll ist der an Zange sich anschliessende Nachweis, dass nach Kant die Freiheit bald nur das Sittlich-Gute will, bald sowohl das Gute als auch das Böse zu wollen vermag. Die Lösung des Freiheitsproblems sieht der Verf. in der Richtung der Liebmannschen Auffassung. Auch Lorenz verfolgt in seiner Abhandlung über die Postulatenmethode einen kritischen Zweck. Er findet, dass Kants Bestreben dabei gewesen sei, Moral und Religion mit einander zu verbinden, wodurch — bes. durch den dazu nothwendigen Mittelbegriff des höchsten Gutes — die Reinheit seiner Moral getrübt worden sei. Was Kant als Postulat d. h. Glaubensartikel einführe, das lasse sich auch vom Boden seiner kritischen Methode aus direct, ohne jenen Umweg, gewinnen; die Art und Weise, wie dies der Verf. aber thut, ist so wenig im Sinne Kants und so sehr im Sinne des Dogmatismus, dass diese Berichtigung der Kantischen Philosophie schwerlich vielen Beifall finden wird. Die Abhandlung von Limbourg S. J. ist in dem bekannten Tone derartiger Publicationen gehalten: „in der vollendeten Loslösung der Sittlichkeit von Gott liegt die schwerwiegendste wissenschaftliche Schuld Kants“. „Kants Moral ohne Gott ist das Grab grosser, wahrhaft edler und preiswürdiger Thaten.“ Aber dass Kants Moral, wenn sie auch ohne Rücksicht auf Gott aufgestellt ist, doch mit Nothwendigkeit zu Gott hinführt, davon schweigt der Verf. leider

ganz. — In satirisch-paränetischer Form führt Diez aus, dass „die Männer des kategorischen Imperativs stets gekreuzigt worden sind“, weil sie nur der innern Stimme gehorchen und keine äusseren Rücksichten kennen. — Dass der kategorische Imperativ aber doch den Erwägungen des Utilitarianismus nicht so fern stehe, als man oft glaubt, zeigt Wilde: „Kant is opposed to utility, not as an end of conduct, but as the motive to conduct“. The ends of action are: our own perfection and the happiness of others. In der That schliesst Kants Moralprincip diese beiden Ziele ein, aber freilich nicht ohne eine inconsequente Ableitung aus dem formalistischen Wortlaut desselben. — Eine ganz verfehlte, deductive Methode wirft Schoeler der Kantischen Ethik vor, und verlangt dafür eine inductive Begründung derselben; dies hört sich ganz schön an, wenn nur der Verf. nicht so seltsame Anschauungen von Induction hätte, so dass er z. B. meint, die Methode der Kr. d. r. V. sei eine inductive! Viel besser ist desselben Abhandlung über Kants Idee „vom ewigen Frieden“; er weist nach, dass Vieles von dem, was Kant verlangt habe, einstweilen erfüllt worden ist, und das daraus auch die Hoffnung fliesst, auch das Uebrige erfüllt zu sehen; im übrigen bemerkt er richtig, dass die Erwägungen Kants vielfach bestimmt sind von den abstracten Anschauungen des XVIII. Jahrhunderts, und dass ihm besonders zweierlei gemangelt habe: die Einsicht in das Wesen und die Kräfte des Volksgemüthes, und das tiefere Verständniss der Monarchie. Rühls Rede zu Kants Geburtstag behandelt dasselbe Thema in sehr ansprechender Form, erläutert Kants Ideen an Beispielen, vertheidigt dieselben gegen Einwürfe, und hofft, auf Grund der europäischen Staatengeschichte des vergangenen Jahrhunderts, auf approximative Annäherung an diese Idee eines „philosophischen Chiliasmus“. — Eine recht gute Abhandlung über Kants Staatslehre im Verhältniss zur Hegel'schen bietet Sodeur; er fasst den Gegensatz beider ganz treffend in dem Satze zusammen: „Kant, den Abstractionen des Rationalismus folgend, legt das grösste Gewicht auf den Einzelnen, der ideell früher ist als die Gesammtheit; Hegel, vom geschichtlichen Sinn seiner Zeit ergriffen, betont mit nicht geringerem Nachdruck die Gesammtheit, die Institutionen und Mächte, innerhalb deren allein

der Einzelne geschichtlich anzutreffen ist." Dieser Gegensatz zeigt sich in den beiden Definitionen des Staates; nach Kant „ist der Staat die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", nach Hegel „ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee". Wie diese gegensätzlichen Auffassungen sich im Praktischen darstellen, wird noch besonders an 3 Problemen gezeigt, erstens am Gesellschaftsvertrag, zweitens bei der Frage der sog. Trennung der Gewalten, drittens bei der Frage der Volksrepräsentation. — Mollat's Lesebuch giebt nur einige Auszüge aus Kants Met. Anf. d. Rechtslehre. — Seeger schildert zuerst den Einfluss der Philosophie auf das Strafrecht, bes. seit 1813 durch Feuerbach, der die strenge Zucht der K.'schen Philosophie durchgemacht hatte; die K.'sche Strafrechtslehre wird eingehend dargestellt, und dabei besonders die Frage untersucht, in welchem Sinne Kant denn das Strafgesetz als „kategorischen Imperativ" habe bezeichnen können. Vortrefflich wird dann entwickelt, dass das Recht, den Verbrecher zu bestrafen, nach Kant beruht auf dem Vertrag, den derselbe als homo noumenon eingegangen habe, und dem er als homo phaenomenon unterworfen sei. Indem Kant die Nothwendigkeit der Strafe lediglich auf den in jedem Einzelnen potentiell vorhandenen allgemeinen Willen gründe, stelle er sich ganz als Vorläufer Hegels dar, theile aber mit diesen den Irrthum, die staatliche Strafe als Wiedervergeltung zu fassen; es sei aber Kant nicht gelungen, diese Vergeltungslehre aus seinen Principien des Rechtes consequent zu entwickeln, dieselbe finde aber allerdings in anderen seiner praktischen Werke Anknüpfungspunkte; auch die Abschreckungstheorie habe K. vertreten. Die Einwände von Fichte, Feuerbach und Grolmann gegen Kants Ableitung der Strafe aus einem Vernunftgebote der Vergeltung werden sodann einsichtig besprochen, und es wird endlich gezeigt, dass trotz dieses Einspruches gegen den Grund der Ableitung doch die späteren Rechtsphilosophen an dem Kantischen Princip der Proportionalität von Schuld und Strafe festgehalten haben.[5])

[5]) Eine ausführliche Darstellung der Kantischen Rechtsphilosophie liegt ausserdem von einem Franzosen vor: Aguiléra, M., L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris. F. Alcan 1893 (XVII.

Mit der Kantischen Pädagogik beschäftigen sich 5 Schriften; die werthvollste derselben ist die erste. Dumesnil findet, dass die Kantische Pädagogik fragmentarisch à la Pascal geschrieben ist, und hat sich das Thema gestellt, aus diesen Fragmenten wie aus einzelnen Werkstücken ein Gebäude herzustellen, das in demselben Stil gebaut sein soll wie die übrigen systematischen Werke Kants. In 103 selbständigen Paragraphen hat Dumesnil diese Aufgabe mit grossem Geschick zu lösen versucht, unter Berücksichtigung der sämmtlichen übrigen einschlägigen Kantischen Stellen über Pädagogik, welche zu allgemeinem Nutz und Frommen am Schluss übersichtlich geordnet sind. Dieser Versuch verdient auch in Deutschland lebhafte Beachtung. Ein besonderes Verdienst hat sich Dumesnil durch etwas erworben, was bisher sämmtliche deutsche Bearbeiter der Kantischen Pädagogik versäumt haben: er hat das „Lehrbuch der Erziehungskunst“ von Samuel Bock, welches Kant seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt hat, aufgespürt, und festgestellt, wie viel Kant aus demselben entlehnt hat: offenbar im Détail ziemlich viel, in den Principien aber nichts. Die Abhandlung von Temming ist eine im Allgemeinen correcte Wiedergabe der Anschauungen Kants

---

350 SS., zuerst als These der juristischen Facultät in Aix 1892). Nachdem der Verf. den Einfluss der Früheren, bes. von Rousseau auf Kants Rechtsphilosophie geschildert hat, stellt er die Letztere selbst dar, neben den unzweifelhaften Schwächen derselben auch deren grosse Gedanken hervorhebend, bes. die Begründung des Rechts auf den freien Willen und die eigenartige Verbindung dieser Freiheit mit der Nothwendigkeit. Dann folgen die divergirenden Schulen von Kant aus: Fichte, Hegel, Krause, Schopenhauer, Herbart (die idealistische Schule); sodann die historische Schule: Savigny, Stahl; die realistisch-evolutionistische: Puchta, Bluntschli, Ihering; die materialistische: Post, Knapp; die socialistische: Marx, Lassalle; die neukantische: Wundt, Dahn, Schuppe — theilweise eine willkürliche Anordnung, nicht ohne gewaltsame Construction. Der leitende Gedanke ist: die Deutschen sind von dem Kantischen Idealismus abgefallen, welcher das Recht auf die Freiheit gründete, und sind, in Uebereinstimmung mit der ursprünglich germanischen Idee des Faustrechts, zu der realistischen These gelangt, das Recht auf die Macht zu gründen. Daher l'état morbide de la pensée allemande; die Deutschen sollen reprendre la grande tradition de Kant. Ein ähnlicher Gedanke wird auch von Dumesnil in seiner Schrift über Kants Pädagogik ausgesprochen. Beide erwarten von der Rückkehr zu Kant die Wieder-Humanisirung der Deutschen u. s. w.

über den moralischen Unterricht; Kant stellt die pädagogische Antinomie auf: wie lässt sich die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang, die von dem Zögling gefordert wird, vereinigen mit der Forderung an denselben, sich seiner Freiheit zu bedienen? Antwort: indem die Vernunft dazu gelangt, jene Gesetze aus freiem Entschlusse sich selbst zu geben. Dass aber diese Freiheit als „transcendentale" gefasst, zu Widersprüchen führe, zeigt der Verf. mit Recht; das Band zwischen Moral und Religion findet er zu locker, das bekannte Katechismus-Fragment zu trocken; auch die Nachbildungen desselben in dem französischen Moralunterricht finden nicht den Beifall des Verfassers, ebenfalls mit Recht. Ungenügend sind die Ausführungen von Felsch. Er sucht zu zeigen, gegen die Einwände der Herbartianer, dass die transc. Freiheitslehre Kants die Möglichkeit der moralischen Erziehung nicht ausschliesse; was er aber zeigt, ist nur, dass Kant selbst trotz seiner Freiheitslehre die moralische Erziehbarkeit behauptet; ob aber diese Behauptung mit den Consequenzen seiner Freiheitslehren vereinbar sei, dies ist das punctum quaestionis, und dies hat der Verf. gar nicht behandelt: denn seine ganze Schrift besteht nur in weitläufigen Auszügen aus Kants Schriften, ohne eigentliche selbständige Verarbeitung. Tiefer bohrt Böhmel in seinem Programm, mit selbständigen Gedanken (doch offenbar von Cohen beeinflusst), aber leider in einer äusserst schwerflüssigen Darstellung, welche seine Darbietung fast ungeniessbar macht. Indem er Kant gegen Herbarts Einwürfe vertheidigt, gelangt er zu einer scharfen Kritik Herbarts vom Kantischen Standpunkt aus. Treffend wird bemerkt: „das Individuum der Herbart'schen Theorie ist dann vollendet, wenn sein Gedankenkreis fein säuberlich geordnet, vielmehr ihm geordnet worden ist, während im Sinne und Geiste Kants der Nachdruck mehr auf die persönliche Thätigkeit des Individuums zu legen ist". „Es handelt sich, im Geiste Kants geredet, nicht um die Bildung von Theilnahme für Menschen, sondern um die Idee der Menschheit, nicht um Empfindungen, sondern um Begriffe und Ideen." Eigenartig ist der Versuch, aus dem Princip der Einheit des Bewusstseins, als dem „Endziel aller Bildung", die Wahl der Bildungsstoffe abzuleiten — eine Art transcendentaler Pä-

dagogik im Cohen'schen Sinne. — Die Publication von Strümpell ist ein willkommener Neudruck seiner den Freunden der Pädagogik wohlbekannten, aber leider vergriffenen Darstellung vom Jahre 1843.

Mit der Entstehung von Kants Kritik der Urtheilskraft beschäftigt sich ein Programm von Michaëlis. Es behandelt folgende Probleme, ohne sie doch scharf genug von einander zu trennen: 1) wann hat Kant gefunden, dass auch der Geschmack apriorische Principien habe? Antwort: nicht vor dem Jahre 1787. 2) wann hat Kant die Geschmackslehre mit dem Begriff des Zweckes verbunden? Antwort: Ende 1787. 3) Wann hat Kant dann diesen ästhetischen Zweck mit dem organischen verbunden? Antwort: in den Jahren 1787 bis 1789 in Folge seines Streites mit Forster (Abhandlung über den Gebrauch der teleologischen Principien in der Philosophie u. s. w.). 4) Wann hat Kant diese beiden Zwecklehren auf die Urtheilskraft bezogen? Antwort: erst im Jahre 1789. Michaëlis gibt dann eine flüchtige Schilderung des Verhältnisses Kants zu den früheren Aesthetikern, sucht fernerhin seine Aesthetik aus dem Grundprincip seiner Philosophie heraus zu begreifen, und schliesst endlich mit einer gelungenen Kritik der Kantischen Aesthetik.

Grundmann schlägt insofern neue Pfade ein, als er die grosse Lücke zwischen 1764 („Beobachtungen" u. s. w.) und 1790 (Krit. der Urth.) in etwas aufzuhellen sucht, und zwar durch die Herbeiziehung der von Starke 1831 herausgegebenen Kantischen Anthropologie, welche nach Grundmann in die Zeit zwischen 1776 und 1781 fällt. Es ist dies ein glücklicher Griff, welcher wol auf Heinze's Anregung zurückzuführen ist. Schon in diesen Vorlesungen finden sich viele Uebereinstimmungen mit der Kr. d. U., aber nur im Einzelnen (z. B. in Bezug auf Genie und Kunst, auf das Verhältniss des Schönen, Angenehmen und Guten u. Ä.), dagegen nicht im Princip: das wesentliche der späteren Aesthetik, der Subjectivismus, fehlt hier noch ganz. Näher schon sollen die Vorlesungen über Metaphysik in der Pölitz'schen Ausgabe dem letzteren Princip stehen (bes. in den Erörterungen über Psychologie); das wäre aber insofern auffallend, als ja diese Vorlesungen aus derselben Zeit stammen, wie jene anthropologischen Vorträge. Auf

diese Frage ist Grundmann nicht eingegangen: sie bleibt also noch zu untersuchen: wenn die Vorlesungen über Metaphysik in der That jenen Fortschritt aufweisen, müssten sie doch mindestens um ein Jahr später sein, als die anthropologischen, welche Grundmann selbst an das Ende der Siebziger Jahre schiebt. Uebrigens kämpft in den Vorl. üb. Met. auch hier das Alte (der Empirismus und Objectivismus) mit dem Neuen (Rationalismus und Subjectivismus). Für die Entwicklung der späteren Anschauungen zieht Grundmann dann noch die Anthropologie (1798) und die Logik (1800) herbei. — Die Dissertation von Tufts ist eine mit allen Mitteln der modernen historischen Technik gearbeitete, selbständige, instructive Abhandlung, welche den wohlthuenden Einfluss der Riehl'schen Schulung verräth. Tufts weist nach, dass Kant in seiner ersten Periode (bis 1763) gegen die vulgäre Physicotheologie der Wolff-schen Schule wahrscheinlich im Anschluss an Newton, Hume und Maupertuis opponirt. Nach 1763 tritt das Problem der formalen Zweckmässigkeit der Natur d. h. ihrer Anpassung an unser Erkenntnissvermögen, sowie anderentheils das Problem der moralischen Teleologie in den Vordergrund, und die Physicotheologie tritt damit in den Hintergrund. Das erstere Problem führt zur synthetischen Einheit der Apperception als dem Grund jener Uebereinstimmung zwischen der Erkenntniss des Subjects und den Objecten, das zweite Problem führt zur intelligibeln Welt mit Gott, der den „Endzweck" garantirt. Ein Schlussabschnitt zeigt, wie das Problem der formalen Zweckmässigkeit in der Kritik der teleologischen und der ästhetischen Urtheilskraft auftritt und gelöst wird, wobei die Verwandtschaft der Kantischen Lehre mit der Leibniz'schen geistvoll aufgezeigt wird. — Kohlschmidt's Dissertation wiederholt nur bekannte Dinge in wenig selbständiger Form, gibt aber immerhin eine wohl orientirte und darum auch orientirende Darstellung der betreffenden Probleme, speciell vom theologischen Standpunkt aus. — Die Dissertation von v. Flothow will weniger Darstellung oder Auslegung Kants geben, als Ausführungen im Kantischen Sinne, um zwischen Ulrici, Thiele und Paulsen einen eigenen Standpunkt zu gewinnen, mit wohlthuender Wärme, aber hin und wieder ohne Klarheit. Bemerkenswerth sind u. A. bes. die Aus-

führungen S. 50 ff. über die richtige Würdigung des Symbolischen in der Religion durch Kant. — Pfleiderer's kleiner Vortrag[6]) zeigt, dass alle dogmatischen Richtungen unseres Jahrhunderts sich als Versuche betrachten lassen, die relative Wahrheit des Kantischen Idealismus festzuhalten, aber die Einseitigkeit des Kantischen Rationalismus und Individualismus zu überwinden. — Die Abhandlung von Schirotzky ist mir nicht zugänglich; nach einer Notiz im „Monist" bekämpft der Verf. den Keim des Guten, welchen Kant dem Menschen vindicirt.

IV. Kant im Verhältniss zu anderen Philosophen.

55. Seth, Andrew. Epistemology in Locke and Kant. The Philos. Review II, 1893. S. 167—186.
56. Schellwien, Robert. Ueber den Begriff der Erfahrung mit Rücksicht auf Hume und Kant. Zeitschr. f. Philos. Bd. 103. 1894. S. 122—141.
57. Menn, Matthias. Im. Kants Stellung zu Jean Jacques Rousseau. Freiburger Diss. 1894. 49 SS.
58. Busch, Wilhelm. Die Erkenntnisstheorie Jacobi's aus seinen gesammten Werken im Zusammenhang dargelegt. Erl. Diss. 1892. 48 SS.
59. Beyer, Albert. Die Philosophie Jacobi's nach seiner Schrift: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Progr. Bremen 1892. 22 SS.
60. Kühnemann, Eugen. Herder, Kant, Goethe. Preuss. Jahrb. Bd. 77. 1894. S. 343—366.
61. Kühnemann, Eugen. Herders letzter Kampf gegen Kant. In den „Studien zur Litteraturgeschichte", Michael Bernays gewidmet von Schülern und Freunden. Hamb. u. Leipz. Voss. 1893. S. 135—155.
62. Ferber, E. O. Der philosophische Streit zwischen I. Kant u. J. Aug. Eberhard. Giessener Diss. 1894. 51 SS.
63. Seligkowitz, L. Ernst Platners wiss. Stellung zu Kant in

[6]) Derselbe ist ein Auszug aus Pfleiderer's grösserem Werke: „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825." Freiburg, Mohr 1891 (496 SS.).

Erkenntnisstheorie und Moralphilosophie. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1892, XVI, S. 76—103, 172—191. (Hallenser Diss.)

64. Wreschner, Arthur. Ernst Platner und Kants Kr. d. r. V. mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus. Leipzig, Pfeffer 1893. 144 SS. (Berliner Diss. von 1891, urspr. in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 100—102.)

65. Rosenthal, Ludwig. Salomon Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältniss zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik. Zeitschr. f. Philos. 1893 Bd. 102, S. 233—301.

66. Aders, Fritz. Jacob Friedrich Abel als Philosoph. Rost. Diss. Berlin, Sittenfeld 1893.

67. Vorländer, Karl. Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. Philos. Monatsh. 1894. (XXX) S. 57—62.

68. Vorländer, Karl. Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Mit besondrer Berücksichtigung von Kant und Schiller Philos. Monatsh. 1894 (XXX) 225—280. 371—405. 534—577.

69. Thikötter, Julius. Ideal und Leben nach Schiller und Kant. Bremen Heinsius, 1892.

70. Reinitz, E. Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zur Lehre Kants. Progr. Ratibor 1894. 18 SS.

71. Berger, Karl. Die Entwicklung von Schillers Aesthetik. Gekrönte Preisschrift. Weimar, Böhlau 1894. 325 SS.

72. Gneisse, Karl. Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung. Berlin, Weidmann 1893 (236 SS.).

73. Heine, Gerhard. Das Verhältniss der Aesthetik zur Ethik bei Schiller. Diss. Leipzig. 1894 (56 SS.).

74. Montargis, F. L'Esthétique de Schiller. Paris. F. Alcan. 1892 (226 SS.).

75. Portig, Gustav. Schiller in seinem Verhältniss zu Freundschaft und Liebe, sowie in seinem innern Verhältniss zu Goethe. Hamb. u. Leipz. 1894. 775 SS.

76. Richter, Raoul. Schopenhauers Verhältniss zu Kant in seinen Grundzügen. I. Theil. Leipz. Diss. 1893. 205 SS.

77. Behm, Richard. Vergleichung der kantischen und schopenhauerschen Lehre in Ansehung der Kausalität. Heidelberger Diss. Heidelberg, Groos 1892. SS. 88.
78. Wyczolkowska, Anna. Schopenhauers Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling. Züricher Dissert. Wien, Holzhausen 1893. 53 SS.
79. Presber, Rudolf. Arthur Schopenhauer als Aesthetiker verglichen mit Kant und Schiller. Heidelb. Diss. 1892. 99 SS.
80. Caldwell, William. Schopenhauer's criticism of Kant. Mind. XVI (1891) S. 355—374.
81. Pražák, J. Kant a Herbart v záhadê ethické. Progr. Kolin. 1892.
82. Waentig, H. Die Vorläufer Aug. Comtes. Diss. Leipz. 1894.

Die grosse Menge der in diese Rubrik fallenden Abhandlungen nöthigt uns zur grössten Kürze. Seth zeigt, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich schon bei Locke angelegt sei; Kants Versuch, die Erscheinung unter dem Namen der „Erfahrung“ vom Subject loszulösen und zu verselbständigen, führe ihn gelegentlich zu dem Widerspruch, die transsubjectiven Dinge an sich ganz verschwinden lassen zu wollen. — Schellwien findet, dass Kant den Hume'schen Erfahrungsbegriff wesentlich verbessert habe, indem er zeigte, dass Erfahrung nicht blos auf sinnlichen äusseren Eindrücken beruhe, sondern auch auf reinen Functionen des Subjects selbst. — Die Dissertation von Menn geht über die bisherigen Behandlungen des Themas — Verhältniss von Kant zu Rousseau — insofern hinaus, als der Verf. auch die neu aufgeschlossenen Quellen, die Reflexionen, berücksichtigt. Er zeigt mit ihrer Hilfe, wie Kant aus Rousseau gegenüber seinem früheren Intellectualismus den Primat des Willens entnimmt, wie er aber im Uebrigen im Gegensatz zu Rousseau an Stelle der ursprünglichen Güte des Menschen das radicale Böse einsetzt; während Kant in dieser Hinsicht den Optimismus Rousseau's ins Pessimistische wendet, hat er in anderer Beziehung den Pessimismus Rousseau's überwunden, indem er die sittliche Bedeutung der Kultur Rousseau's Bezweifelung derselben gegenüber rettet. Werthvoll wäre es gewesen, wenn der Verf. dasjenige eingehender untersucht hätte, was er S. 41

nur im Vorübergehen streift: dass die drei Glaubensartikel im Bekenntniss des Vikar: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit bei Kant als Postulate der praktischen Vernunft auftreten. — Kants Verhältniss zu Jacobi behandelt Busch am Ende seiner Abhandlung, woselbst er auf den beiderseitigen Begriff der Vernunft näher, aber doch zu knapp eingeht. Auch das Beyer'sche Programm hat das interessante Thema eben nur im Vorübergehen gestreift.[7]) — Das Thema: Herder — Kant hat Kühnemann in zwei Darstellungen behandelt, eigenartig, mit grossen Gesichtspunkten, mit überraschenden Blicken in die Tiefen, nach dem innersten Kerne der Persönlichkeiten bohrend, aber mit den Einzelheiten oft willkürlich schaltend und nicht selten in Vages sich verlierend. Bei Herder finden wir Gefühl, Intuition, Stimmung und Stimmungsbegriffe, bei Kant die Klarheit wissenschaftlicher Methode. Nach Herder ist das Ziel der Menschheit Humanität, aber als Glückseligkeit in der Natur gefasst; nach Kant ist die Aufgabe der Menschheit die Entwicklung von der Natur zur Freiheit bis zum Bruch mit der Natur. Die zweite Abhandlung: Herders letzter Kampf gegen Kant führt dasselbe, was die erste Abhandlung in Bezug auf die „Ideen“ zeigte, in Bezug auf die „Kalligone“ durch: hier vollendet sich der psychologische Prozess, in dessen Tiefen Kühnemann mit seltener Congenialität eindringt: Herder dichtet als subjectiver Stimmungsmensch den ganzen Kant erst völlig um, ehe er ihn — eben desshalb ziemlich erfolglos — angreift.

Den Streit Kants mit Eberhard hat Ferber zum Gegenstand einer ansprechenden Untersuchung gemacht; er gibt eine lichtvolle Darstellung des Streites in 5 Abschnitten: über die Form der Vernunfterkenntniss (Satz des Wid. und des zur. Grundes), über die

---

[7]) Dasselbe gilt von Normann Wilde, Friedrich Heinrich Jacobi, a study in the Origin of german Realism. Columbia College, New-York 1894 (77 SS.). Eingehend berücksichtigt sind dagegen die Beziehungen zwischen Jacobi und Kant bei L. Levy-Bruhl, La philosophie de Jacobi. Paris. F. Alcan. 1894. Derselbe fasst in dem sehr sorgfältig geschriebenen Buche den Gegensatz zwischen beiden Philosophen dahin zusammen: Selon Jacobi, le vrai se sent et ne se démontre pas; selon Kant, la verité ne se sent pas, elle se démontre. Doch übersieht der Verf. dabei den positiven Zusammenhang beider Philosophen.

Materie der Vernunfterkenntniss (die einfachen Dinge), über die analytischen und synthetischen Sätze, über die Anschauungen a priori Raum und Zeit, und endlich über die Rolle des Skepticismus. Eberhard sei durch seinen dogmatischen Standpunkt verhindert gewesen, gerade die wichtigsten Punkte zu verstehen, in denen der Fortschritt Kants über Leibniz hinaus lag; Kants Vorwurf, Eberhard habe unehrlich gekämpft, sei unberechtigt. Dass Eberhards Missverständnisse bezüglich der synthetischen Urtheile durch Kants Darstellung in den Prolegomena hervorgerufen worden sei, habe ich einst in dem 2. Artikel über die Blattversetzung in denselben (Philos. Monatsh. XV, 1879, S. 513—532) nachgewiesen; dies ist dem Verfasser entgangen.

Kants Stellung zu Platner hatten auf Grund einer Berliner Preisaufgabe schon Rohr und Bergemann neu untersucht (vgl. Archiv VI, 295). Die Arbeiten von Seligkowitz und Wreschner haben das Thema nun vollständig erschöpft. Das verwickelte Verhältniss der halben Zustimmung zu Kant und der halben Ablehnung seiner Resultate seitens Platner hat Seligkowitz übersichtlich dargestellt. Der Hauptton ist auf den Nachweis gelegt, wie aus dem kritischen Dogmatiker durch den Einfluss der Kr. d. r. V. Platner zum kritischen Skeptiker in der 3. Aufl. seiner „Aphorismen" geworden ist; die Missverständnisse, deren Platner im Einzelnen sich schuldig gemacht hat, sind hervorgehoben. Während Seligkowitz auch die Moralphilosophie berücksichtigt, hat Wreschner sich auf die theoretische Philosophie beschränkt, hat aber dafür sein Thema mit so eingehender Sorgfalt behandelt, dass in absehbarer Zeit demselben kein neuer Gesichtspunkt mehr abzugewinnen sein wird. Die accurate und gründliche Arbeit hat besonders dadurch Werth erhalten, dass Wreschner nachweist, wo Platner Kantische Bestimmungen unter dem Einfluss von Tetens umgebogen hat, und wie andrerseits der frühere Tetens'sche Einfluss durch den Kantischen Einfluss verdrängt worden ist; wie überhaupt entgegengesetzte Einflüsse auf Platner stattgefunden haben, deren er sich schwer erwehrte; eine Folge davon war seine Unklarheit und Unbestimmtheit in den wesentlichsten Punkten. Auch des Aenesidemus Einfluss auf Platner wird bes. bei der Kategorienlehre

eruirt. Wreschner behandelt Platner überall als einen Geist zweiten Ranges, in dessen Widersprüche einzudringen sich doch eigentlich nicht recht verlohnt. Dass trotzdem der Verfasser mit einer solchen musterhaften Gründlichkeit sein unerquickliches Thema bis zu Ende behandelt hat, muss ihm zu besonderem Lobe angerechnet werden. — Ein gleich unerquickliches Thema ist Maimons Verhältniss zu Kant, das Rosenthal einer erneuten Darstellung unterworfen hat. Gibt auch die neue Untersuchung sachlich nichts Neues, so ist doch die Schärfe und Uebersichtlichkeit der Darstellung zu loben. Mit Recht ist der Hauptton auf das Problem der Dinge an sich gelegt, und dabei polemisirt Rosenthal mit Recht gegen Witte, welcher die Kantische Darstellung dieser Lehre vergeblich zu retten sucht. Die Darstellung gipfelt in der Frage nach dem Verhältniss Maimons zu Kants Idealismus, und zeigt, wie Maimons Skepticismus durch die Aufnahme Leibniz'scher Elemente eigenthümlich gefärbt ist — durch jene Lehre von den Differentialen des Bewusstseins, welche dem „Gegebenen" Kants entsprechen. Besondere Sorgfalt ist auch auf die Abweichungen Maimons von Kant in der Lehre von den Relationskategorien und den Grundsätzen gewidmet: wie in der Anschauungslehre, so ist auch in der Verstandeslehre Maimon bemüht, Kants schroffen Gegensatz zwischen Form und Inhalt, zwischen Apriori und Aposteriori zu mildern. Ein ziemlich undankbares Thema hat sich Aders gewählt, welcher Abel's Verhältniss zu Kant darstellt. Abel ist ein so unklarer, oberflächlicher, unpräciser Schriftsteller, dass es keine Freude ist, sich mit ihm zu beschäftigen. Der fleissige und geschickte Verfasser hat aus dem Thema alles gemacht, was daraus zu machen war: er deckt die unklare Mittelstellung Abels zwischen Dogmatismus, Empirismus und Kriticismus gründlich auf, und zeigt, wie Abel dem letzteren viele Einzelbestimmungen entnahm, ohne in seinen Kern einzudringen. Abel war für den Süden, was Platner für den Norden war, nur dass Letzterer Ersteren doch weit, weit übertrifft.

Der „bisher noch unentdeckte Zusammenhang Kants mit Schiller", welchen Vorländer aufgedeckt hat, besteht in dem interessanten Nachweis, dass eine Stelle in dem von Reicke herausgegebenen Opus posthumum Kants wörtlich aus Schiller's ästhetischen

Briefen abgeschrieben ist. Cohen und ich selbst hatten die Stelle als echt Kantisch angesehen. Unser Versehen, das wir mit Reicke theilen, hat Vorländer glücklich berichtigt. Dass der alte Kant die ganze Stelle wörtlich sich selbst herausgeschrieben hat, ist immerhin sehr bemerkenswerth. — In der Artikelserie: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit hat derselbe Verfasser seiner systematischen Erörterung dieses Problems eine sehr eingehende historische Fundamentirung gegeben: in einer bisher noch nicht erreichten Ausführlichkeit und Genauigkeit führt uns V. das Kantstudium Schillers vor, chronologisch nach einzelnen Jahren, nach dem Briefwechsel u. s. w. — eine äusserst dankenswerthe Arbeit. Eine zweite Abhandlung führt aus, der ethische Rigorismus habe bei Kant einen „methodischen" Sinn, vom Standpunkt „der transcendentalen Methode kritisch-reinlicher Scheidung"; diese Methode strenger Scheidung der verschiedenen Grundrichtungen des menschlichen Bewusstseins verlange eine isolirende Behandlung der reinen Ethik, zunächst ohne jede Rücksicht auf das Gefühl; in diesem methodischen Sinne habe auch Schiller Kants ethischen Rigorismus im Princip stets festgehalten. Aber so berechtigt dieser ethische Rigorismus im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung ist, so müsse doch derselbe im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht ergänzt werden durch den Standpunkt der sittlichen Schönheit, welchen Schiller ergänzend hinzufügt, während bei Kant sich nur Keime dazu finden. Diese Ausführungen Vorländers sind sehr feinsinnig, aber sie setzen voraus, was bekanntlich sehr bestritten ist, dass Schillers diesbezügliche Positionen innerlich widerspruchslos seien. Darauf, dass dies keineswegs der Fall ist, wurde schon bei Gelegenheit der Besprechung der Kühnemann'schen Schrift über die Kantischen Studien Schillers, Archiv V, 271 ff. hingewiesen. — Sehr ansprechend ist Thikötters kleine Schrift: sie ist ein Commentar zum Gedicht: „Ideal und Leben" aus Kants und Schillers Schriften: dabei findet Thikötter mit Recht, dass Schiller in ästhetischer, ethischer und religiöser Hinsicht „eine Umbildung und Belebung über Kant hinaus" zeigt. „Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zur Lehre Kants" ist das Thema einer Programmabhandlung von Rei-

nitz, welche nur den einen Fehler hat, dass sie viel zu kurz ist: die treffliche Arbeit verdient weitere Ausführung; die Anlage und die Methode sind nur zu rühmen; bes. lobenswerth ist die klare und übersichtliche Eintheilung der Schiller'schen Gedichte, von der wir hier nur die Umrisse andeuten: I) Gedichte zur Erkenntnisslehre a) betr. die sinnliche Welt, b) betr. die intelligible Welt; II) Gedichte zur Sittenlehre: a) erhabene Gemütsstimmung; b) schöne Gemütsstimmung α) unbewusst, β) bewusst u. s. w. Wir hoffen, dass der Verf. seine Skizze ausarbeitet. — Eine ausgiebige Neuuntersuchung des Verhältnisses von Schiller zu Kant in Bezug auf die ästhetischen Anschauungen gibt Berger in seiner trefflichen Schrift. Wir bedauern die Kürze, die wir uns auferlegen müssen, gerade hier, und greifen aus dem reichen Inhalt nur heraus, dass bes. der Kallias einer eingehenden Analyse unterworfen wird, weil Schiller in ihm, gegenüber Kants einseitigem Subjectivismus, ein objectives Princip des Schönen gesucht hat; er bezeichnet dasselbe als „Freiheit in der Erscheinung". Berger zeigt, dass Schiller vom Kallias zu seinen späteren ästhetischen Abhandlungen nicht, wie Harnack meint, durch äusserlichen Anstoss sprungweise gekommen sei, sondern weist überall die stetige innere Entwicklung des Schiller'schen Geistes an der Hand seines Kantstudiums nach. — Eine bedeutsame Leistung ist die Schrift von Gneisse, der uns schon im vorigen Jahresbericht (Archiv VI, 294 ff.) auf demselben Gebiete begegnet ist. Gneisse weist nach, dass Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung eine eigene über Kant hinausgehende Theorie der ästhetischen Wahrnehmung aufgestellt hat; die Eigenthümlichkeit derselben besteht hauptsächlich in der Aufstellung einer Mittelstufe zwischen Empfinden (Stoff) und Denken (Form), welche Schiller den „Schein" resp. den „schönen Schein" nennt. Der Analyse dieses Bewusstseinsgebildes ist Gneisse's Untersuchung in erster Linie gewidmet; er zeigt, dass und wie jener zweiten Stufe die ästhetische Kunst entspringt, und dass jenen 3 Stufen des wahrnehmenden Geistes die drei Stufen des begehrenden Geistes parallel gehen: sinnliches Begehren, ästhetisches Begehren, vernunftbestimmtes Wollen. Was uns aber mehr interessirt, ist, dass der Verf. nun die Beziehungen dieser Schiller'schen Lehre zur

Kantischen und Fichte'schen untersucht; speciell die Kantische Lehre vom „Bilde" (Schema) wird in ihrem Unterschied von der Schiller'schen Lehre vom „Scheine" eingehend erörtert; es wird gezeigt, wie Schiller hier über Kant hinaus gekommen sei. — Die Schrift von Heine ist schon durch Gneisse beeinflusst; der Verf. schildert in ansprechender Untersuchung die wechselnden Bestimmungen Schiller's über das Verhältniss von Ethik und Aesthetik, bespricht aber die Beziehungen Schiller's zu Kant nur flüchtig. Eingehendere Würdigung finden dieselben bei Montargis, dessen Buch als willkommene Ergänzung zu den deutschen Bearbeitungen desselben Gegenstandes bezeichnet werden darf. Das umfangreiche Werk von Portig gehört insofern hierher, als Schillers inneres Verhältniss zu Goethe mit Hülfe des Kantischen Gegensatzes von Freiheit und Natur formulirt wird: Schiller ist mit Kant Vertreter eines die Freiheit der Natur gegenüberstellenden Dualismus (den auch Portig selbst vertritt). Goethe vertritt den Monismus, in welchem die Freiheit nicht zu ihrem Rechte kommt.

Die schon so oft behandelten Beziehungen Schopenhauers zu Kant haben auch diesmal wieder 4 Autoren zu neuer Untersuchung gereizt. Eine sehr ausführlich angelegte Darstellung bietet R. Richter dar. In einem ersten Capitel schildert er Leben und Charakter, Entwicklungsgang und Denkart, Methode und Styl der beiden Philosophen, in lebendiger, warmer, fast zu farbenreicher Darstellung, die zwar nichts Neues bringen kann, aber mit feinem psychologischem Verständniss geschrieben ist. Das zweite Capitel behandelt die beiderseitige Erkenntnisstheorie. Schop. hat die Tendenz der K.'schen Erkenntnisstheorie verkannt, indem er erstens deren positive Stellung zur Religion hintansetzte, zweitens den Schwerpunkt derselben im Idealismus sah, während das Centrum derselben die transc. Deduction ist, der Nachweis der „subjectiv-objectiven Giltigkeit" von Raum, Zeit und Kategorien. „Schopenhauer lässt selbst da, wo er in den Elementen und ihrer Aufeinanderfolge mit Kant übereinstimmt, die Accente immer auf andere Noten fallen und schafft so eine rythmische Variation des Grundthemas seines Vorgängers." Diese unkantische Umdeutung der Kantischen Lehren wird nun ins Einzelne verfolgt, in die Lehre

von Raum und Zeit, in die transc. Analytik, die Widerlegung des Idealismus u. s. w. lauter bekannte Punkte, aber von dem Verfasser selbständig und gründlich neu dargestellt. In einem besonderen Abschnitt: Das Zustandekommen der Welt als Vorstellung und Erfahrung wird gezeigt, wie Schop. die erkenntnisstheoretische Frage stets mit der physiologisch-psychologischen vermischt; auch habe Schop. den „transcendentalen Aufstieg“ der verschiedenen Vermögen übereinander verkannt, und darum bes. Verstand und Vernunft nicht richtig gestellt. Dass Kant die Intellectualität der Anschauung verkannt habe, sei ein ganz ungerechter Vorwurf Schopenhauers; ja Schop. habe die K.'sche Lehre vom Zustandekommen der Objecte geradezu entstellt. Sehr eingehend wird noch die zweite Analogie (Causalität) behandelt und Schop.'s Einwand gegen dieselbe geschickt zurückgewiesen; so bietet der Verf. eine „relative Apologie Kants“ gegen Schopenhauer: beide Männer scheinen ihm incommensurabel. Der Vergleichung der Kantischen und Schopenhauerschen Causalitätslehre ist nun auch eine besondere Monographie gewidmet, die Dissertation von Behm, welcher sich ganz an Kuno Fischer anschliesst. Auch Behms Abhandlung ist im Wesentlichen eine Apologie Kants, bringt jedoch keinen selbständigen Gedanken zum Vorschein, mit Ausnahme der eigenartigen Idee, eine Vereinigung der Kantischen und Schopenhauer'schen Lehre dadurch zu erzielen, dass die Causalität nicht wie bei Kant selbst als Form des Denkens, sondern der reinen Einbildungskraft gefasst werde. Die Arbeit von A. Wyczolkowska bietet ein lesbar geschriebenes Referat über die Lehre von Kant, Schelling, Schopenhauer von der menschlichen Freiheit und eine Kritik derselben vom deterministischen Standpunkt; im übrigen wird ganz lehrreich gezeigt, wie Schopenhauer Kants transcendentale Antinomie zwischen Nothwendigkeit und Freiheit in eine psychologische umwandelt, und wie er durch den Begriff der Verantwortlichkeit in einen unlösbaren Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit gerathen sei. — Die Abhandlung von Presber hat sich ein interessantes Thema gesetzt, aber sie leidet wie alle aus der Fischer'schen Schule hervorgehenden Arbeiten an dem Fehler, dass ihre Verfasser ausser den Fischer'schen Werken selbst zu wenig

andere einschlägige Litteratur hinzuziehen (so hat der Verf. z. B. Zimmermann's Geschichte der Aesthetik nicht erwähnt). Die Folge davon ist, dass die Probleme, um die es sich handelt, nicht in der vollen Bedeutung hervortreten, die ihnen schon andererseits zuerkannt worden ist. — Der Artikel von Caldwell sucht aus der Schopenhauer'schen Kritik der Kantischen Philosophie das Brauchbare und Gültige „herauszusieben". Seine interessanten Reflexionen gipfeln in dem Satz: „thus he has helped to bring Philosophy into the day-light of Realism, by bringing out the realistic elements in the Kantian doctrine". — Die böhmische Abhandlung von Prazák über Kant und Herbart ist mir leider nicht zugänglich. — Die Abhandlung von Waentig behandelt S. 35 ff. Kant als Vorläufer Comte's, jedoch nur flüchtig, ohne auf die tieferen Beziehungen einzugehen.

V. Varia.

83. Wegner, Gustav. Kantlexicon. Ein Handbuch für Freunde der Kantischen Philosophie. Berlin, Wiegandt 1893. 347 SS.
84. Sehring, Wilhelm. Ein Rückblick auf Kant, seine Bedeutung und Wirksamkeit. Allg. D. Univers. Zeitung 1894, No. 8.
85. Lind, P. von. Kants mystische Weltanschauung, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kants Psychologie. München, Poessl. 1892. 144 SS.
86. Hoar, Robert. Ein unaufgeklärtes Moment in der Kantischen Philosophie. Philos. Monatsh. XXIX, 278—291. 1893.
87. Schöndörffer, Otto. Kants Definition vom Genie. Rede zu Kants Geburtstag. Altpr. Mon. XXX (1893) S. 213—228.
88. Gallasch, Hans. Die Grundlagen der Algebra im Kant'schen Sinne. Programm der V. Realschule in Wien. 1893. 25 SS.
89. Fromm, Emil. Immanuel Kant und die preussische Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Akten im Kgl. Geh. Staatsarchiv zu Berlin. Hamburg u. Leipzig, Voss 1894. 64 SS.
90. Minden, D. Der Humor Kants im Verkehr und in seinen Schriften. Vortrag. Mit dem Bildniss Kants aus seinem

80. Lebensjahre. Dresden und Leipzig, H. Minden. 1892. 42 SS.

91. Girenas, Immanuel Kant und L. Windthorst in Bezug auf angemessene Behandlung und angemessenen Unterricht eines fremdsprachigen Volkes. Christiania 1891. 53 SS.

92. Jaurès, J. De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel. Thes. Paris. 1892.

93. Joyau, E. L'introduction en France de la philosophie de Kant. Revue Philos. XXXVI, 85 f. (1893).

94. Fouillée, A. Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. I. Le Kantisme. Revue Philos. XXXII, 433—466 (1891).

95. Carus, P. Mr. Spencer on the Ethics of Kant. The Monist II, 4, 512—526 (1892).

96. Eckoff, William. Kants inaugural dissertation of 1770, translated into english with an introduction and discussion. Columbia College, New-York 1894. 101 SS.

97. Mc Kay, Donald. Critical philosophy. Diss. Freiburg 1891 (60 SS.).

98. Clark, Gordon. The secret of Kant. The Journal of Philos. XXII. 1893, S. 368—395.

99. Seth, Andrew. The Epistemology of New-Kantism. The Philos. Review Vol. II, 3. Boston, Ginn 1893, S. 293—315.

100. Adickes, Erich. Bibliography of writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887. The Philos. Review II, 3. 4. 5. 6. III, 2. 3. 4. 5. 6. Boston, Ginn 1893. 1894.

Das Kantlexicon von Wegner kann auf wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch erheben, trotz des lobenden Artikels von Sehring. Nicht ohne erheblichen Werth ist dagegen die Schrift von Lind, welche die bekannte Frage nach Kants „Mystik" eingehend und nicht ungründlich behandelt, freilich im Einzelnen nicht ohne sehr schwere Missverständnisse; so geht er davon aus, Kant habe selbst seinerseits die rationale Psychologie vertreten (im Gegensatz zu der empirischen Experimentalpsychologie im Sinne du Prels)! Dass du Prel die „Träume eines Geistersehers" zu

günstig für Swedenborg aufgefasst hat, weist Lind richtig nach, aber ohne zu erkennen, dass Kant für die metaphysischen Hypothesen, die er zur Erläuterung der Swedenborg'schen Phantasieen beibringt, trotz allen Spottes doch wenigstens zeitweise eine starke Sympathie gehabt haben muss, welche überall zwischen den Zeilen zu lesen ist. Und dass diese Auffassung der „Träume" richtig ist, das lehren allerdings Kants Vorlesungen über Psychologie, welche, wie Heinze definitiv nachgewiesen hat, aus den Siebziger Jahren stammen, (während Lind dieselben irrigerweise in die 80er setzt). Die bekannte Stelle, in welcher Kant gewisse Anschauungen Swedenborgs (über die zwei Welten, denen wir angehören) „erhaben" nennt, sucht Lind vergeblich ironisch zu fassen. Ich machte seinerzeit du Prel auf diese Stelle aufmerksam, was ihn zu seiner neuen Ausgabe der Kantischen Vorlesungen über Psychologie veranlasste. Die Stelle weist, wie auch Heinze anerkennt, auf eine innere principielle Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren hin, welche Kant herausfühlte, ja er hat die Lehre der zwei Welten vielleicht sogar Swedenborg entnommen. Aber nur die Lehre! Nicht die Swedenborg'schen empirischen angeblichen Beweise, welche Kant stets als Phantastereien verworfen hat. (Vgl. meine Anzeige der du Prel'schen Ausgabe im Archiv IV, 722, sowie meine Ausführungen in meinem Commentar II, 512 ff.) Darin eben besteht der Fehler du Prels, dass er aus jener Uebereinstimmung in einigen Punkten der Theorie nun den Schluss zieht, Kant würde den Thatsachen des heutigen Spiritismus gegenüber seinen Widerstand gegen die Praxis aufgeben. Es ist nun ein entschiedenes Verdienst Linds, nachgewiesen zu haben, dass Kant dieses angebliche Thatsachenmaterial sehr eingehend kannte und immer mit gleicher Entschiedenheit verwarf: Lind hat viele Stellen aus Kants Werken bes. aus der Anthropologie zusammengestellt, die dies beweisen. Dagegen schiesst Lind wieder weit über das Ziel hinaus, wenn er das „transscendentale Subject" Kants hinwegzudisputiren sucht, dessen Verwandtschaft mit dem geistigen Ich Swedenborgs unverkennbar ist.[8]) Das bekannte Selbstzeugniss Kants

[8]) Daran ändert auch nichts die ergänzende Erklärung v. Lind's zu Hallier's Recension seiner Schrift in der Altpr. Monatsschr. XXIX, 449 f. über

bei Jachmann, er habe nichts mit Mystik zu schaffen, bezieht sich nur auf die praktische und auf die Gefühls-Mystik, nicht aber auf jenen Vernunftglauben Kants an das „corpus mysticum“ der intelligibeln Welt. Ich weise bezüglich dieser ganzen Frage nochmals auf Heinzes Bearbeitung der Kantischen Vorlesungen über Metaphysik hin: S. 556 ff. constatirt Heinze eine Hinneigung Kants zu Swedenborg, welche von der Dissertation von 1770 durch die Vorlesungen der 70er Jahre hindurch bis zur Kr. d. r. V. und bis zur Religion in. d. Gr. d. bl. V. reicht. Erst in den Vorlesungen der 90er Jahre spricht sich Kant etwas vorsichtiger aus (Heinze 577, 595, 650; 677, 691/2). — Damit sind auch die Bedenken Hoars erledigt, welcher das „unaufgeklärte Moment in der kantischen Philosophie“ eben darin findet, dass Kant in den Pölitz'schen Vorlesungen, welche Hoar irrig ins Jahr 1788 verlegt, die Präexistenz der Seele und anderes Mystische gelehrt habe. Noch in den 90er Jahren hat Kant mit solchen Ideen in seinen Vorlesungen gespielt! Hoar meint: „in diesen Vorlesungen über Psychologie erscheint Kant in einem ganz neuen Licht. Die herrschende Meinung über den Schöpfer der kritischen Philosophie muss, nach Durchsicht dieser Schrift, eine ganz andere werden.“ In der That ist auch die „herrschende Meinung“ über Kant, wie sie insbesondere durch K. Fischer und seine Schule vertreten ist, in diesem Punkt keineswegs richtig: über Kant dem Kritiker übersah man Kants positive Tendenzen, welche man auch in seinen kritischen Schriften jetzt eher erkennen wird, nachdem die Bearbeitung der Vorlesungen Kants durch Heinze den Blick dafür geschärft haben werden.

Ueber die übrigen oben aufgezählten Kantiana nur noch ein paar Worte. Schöndörffer geht von Kants Definition des Genies aus als einer Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt; darnach will Kant jenen Ehrentitel nur Künstlern geben, nicht aber Männern der Wissenschaft und des thätigen Lebens. Darnach würde Kant selbst nicht als „Genie“ zu be-

---

diese Fragen. Zu der ganzen Controverse ist auch zu vergleichen die zustimmende Besprechung der v. Lind'schen Schrift durch Güttler in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 104, S. 146—152, sowie die daselbst angeführten Artikel in der Zeitschrift „Sphinx“ 1892 u. 1893.

zeichnen sein, ebensowenig als Newton, Copernikus, Napoleon u. s. w. Also muss Kants Definition erweitert werden auch auf Wissenschaft und praktische Thätigkeit: Genie schafft überhaupt unbewusst Exemplarisches. Dies galt auch von Kant; denn auch Kants reformatorische Grundconceptionen seien nicht künstlich ausgedacht, sondern intuitiv gefundene Eingebungen, denen die bewusste Ausarbeitung erst nachgefolgt sei. Gallasch's Abhandlung beweist die lebendige Triebkraft Kantischer Gedanken: im Anschluss an Kants Schriftchen über die negativen Grössen wendet sich Gallasch gegen Dührings Theorie der negativen Zahlen; nach Dühring gibt es keine negative Zahlen, dieselben seien nur zu subtrahirende absolute; dem gegenüber sucht Gallasch im Anschluss an Kant die reale und selbständige Stellung der negativen Zahlen zu beweisen, auf Grund der logischen Berechtigung der Annahme einer entgegengesetzten Zählrichtung. — Die äusserst sorgfältige Schrift von Fromm ergänzt die bisherigen Darstellungen des Streites Kants mit der Censur im Einzelnen durch viele neue Details aus den Akten des Staatsarchivs; angehängt sind einige kleinere Beiträge zur Lebensgeschichte Kants; interessant ist bes. der Nachweis, dass Kant sich um das Unterbibliothekariat an der Königsberger Schlossbibliothek durch ein Schreiben an den König Friedrich II., sowie durch einen Brief an den Minister v. Münchhausen beworben hat, während Kraus in völliger Verkennung des Kantischen Charakters behauptete, Kant habe nie in seinem Leben um so etwas gebeten: das heisst den Philosophen doch zu sehr nach dem Muster des Platonischen Weisen im „Theätet" idealisiren. Das Schriftchen von Minden ist ein willkommener Neudruck einer sonst schwer zugänglichen Publication in der Altpr. Monatsschr. VIII (1870). Die humoristischen Stellen aus Kants Schriften liessen sich jetzt aus den Reflexionen sehr vermehren. Das beigegebene Bildniss (von dem aber weder Urheber noch Besitzer angegeben sind) ist äusserst charakteristisch für den alten Kant. — Auf eine Aeusserung Kants aus seinem höchsten Alter bezieht sich auch das seltsame Kant-Curiosum von Girenas, nämlich auf Kants Vorrede zu Mielcke's littauisch-deutschem Wörterbuch (1800), in welcher Kant für die Erhaltung der Littauer und ihrer Sprache eintritt. Der Verfasser tritt im

Anschluss an „den Mann der reinen Vernunft als Autorität wider Schmähung und Unvernunft“ aus pädagogischen, ethischen und socialpolitischen Gründen für dasselbe Ziel ein. — Jaurès findet „socialismi semina“ auch bei Kant, welcher neben dem Individualismus doch auch den Socialismus vertreten habe: „Kantius, quanquam in libertate totum quasi hominem posuerit et politice socialismo repugnaverit, philosophice tamen sua et civitatis et possessionis idea socialismo consentit“. Dies klingt nicht so paradox, wenn man sich erinnert, dass der Neukantianismus in Lange und Natorp dieselbe socialistische Neigung bekundet. — Joyau macht aufmerksam auf „le Magasin encyclopédique“ III, (1796), wo sich die erstmalige Erwähnung Kants in einem französischen Journal finde; in derselben Zeitschrift folgten darauf noch eine Menge Artikel über die Kantische Philosophie. (Dazu ist freilich zu bemerken, dass die ersten Artikel von Villers über Kant im Spectateur du Nord gleichzeitig sind). — Der Artikel von Fouillée enthält eine scharfe Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie vom Standpunkt eines evolutionisme mieux entendu. Insbesondere macht F. dem Kantianismus folgende Vorwürfe: die Annahme eines activen Subjects ist eine petitio principii, an welche sich die Inconsequenz anschliesst, dass jenes active Ich doch wiederum seinem wahren Wesen nach unerkennbar sein soll; überhaupt ist die Annahme, dass das Verhältniss von Subject und Object ein causales sei, eine falsche Voraussetzung. Der falschen „hypothèse initiale d'un sujet actif en tant que connaissant“ entspricht die ebenso falsche Hypothese einer „expérience non-ordonnée: les sensations ne sont point une poussière“. Kant erklärt ferner dasjenige, was an der Erfahrung irrecudibel ist, einfach für apriorisch — so Raum und Zeit. Die Annahme apriorischer Formen ist überhaupt „une philosophie paresseuse“. Auch ist es Kant nicht gelungen, seine apriorischen Formen aus der Apperception zu deduciren. Kant und die Kantianer machen den Fehlschuss: le monde a besoin de la conscience pour être connu, donc il a besoin de la conscience pour exister. An Stelle der idealistischen und dualistischen Lehre Kants will F. eine evolutionistische und monistische Erkenntnisstheorie setzen. — Der Artikel von Carus ist der Ab-

schluss einer längeren Controverse. Spencer hatte 1888 in der Zeitschrift: Popular science Monthly (wieder abgedruckt in der Fortnigthly Review und in der Revue Philos.), einen Artikel geschrieben: „The Ethics of Kant"; er warf in demselben Kant vor, einmal, derselbe habe die irrationale Annahme eines Willens ohne Endziel gemacht, sodann, er habe den evolutionistischen Gesichtspunkt ausser Acht gelassen. Den letzteren Vorwurf erhob Spencer auch im Mind No. 59 (1890) gegen Kant in dem Artikel: „Our space-consciousness". Dass diesen Vorwürfen, wie sie Spencer vorbrachte, fundamentale Missverständnisse zu Grunde liegen, suchte Carus zu zeigen in zwei Artikeln in der Zeitschrift: The Open Court (No. 52 und 158) über Kants Ethik und über Kants Evolutionslehre. Eine kurze Antwort darauf gab Spencer beim Wiederabdruck jener Artikel in seinen Essays (1891). Und darauf antwortet nun Carus in dem oben genannten Artikel des „Monist" (1892), wozu er seine beiden früheren Artikel gegen Spencer als Anhang wieder abdruckt. Zweifellos hat Spencer, der zugestandenermassen mit Kant nur oberflächlich vertraut ist, sich eine Reihe schwerer Missverständnisse Kants zu Schulden kommen lassen, welche Carus ihm geschickt nachgewiesen hat.

Die verdienstvolle Uebersetzung der Inauguraldissertation von 1770 ins Englische hat Eckoff mit einer Einleitung versehen, welche fruchtbarer hätte werden können, wenn er die deutsche Litteratur ergiebiger benützt hätte.[9]) Die Polemik gegen Windelbands Hypothese, dass die Nouveaux Essays zur Entstehung der Dissertation von 1770 beigetragen haben, ist nicht glücklich. Eckoff rückt auch die Dissertation zu nahe an die Kr. d. r. V. und ver-

---

[9]) An dieser Stelle sind noch 3 Uebersetzungen Kantischer Werke aus dem Jahr 1891 nachzutragen. Die „Prolegomena" erschienen bei Hachette in Paris, neu übersetzt von 6 Schülern der École Normale; beigefügt ist eine Note critique über B. Erdmanns Einleitung zu den Prolegomena. Die „Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft" erschienen bei F. Alcan in Paris, zum erstenmal übersetzt von Andler und Chavannes, mit einer werthvollen Einleitung, bes. über das Verhältniss von Kant zu Newton. — Von W. Hastie erschienen in Edinburg bei Clark in Uebersetzung einige Abschnitte aus Kants Werken, unter dem Titel: „Kants Principles of Politics, including his Essay on Perpetual Peace".

kennt die Wandlungen der 70er Jahre. — Nach Mc Kay behandelt der Kriticismus überhaupt „the relation of objects to intelligence"; der Kantische Kriticismus speciell gipfelt in der Idee des „ideal, normal consciousness; to elaborate this is the business of philosophy". Diese von Cohen und Riehl beeinflusste Auffassung führt der Verf. durch an der Analyse der transc. Aesthetik, sowie der transc. Deduction, deren beide Redactionen er eingehend berücksichtigt. — In seiner in den Kern der Sache eindringenden Abhandlung über das „Geheimniss Kants" findet Clark dasselbe mit Recht in der transc. Deduction, und speciell in der synthetischen Function des Ich, ähnlich wie Höffding in diesem Archiv in der Synthesis den Grundbegriff der Kantischen Philosophie findet. — Seth zeigt, dass Cohen in einseitiger Auslegung einiger missverständlicher Stellen Kants über das transcendentale Object mit Unrecht alle Realität in der „Erfahrung" findet, und das trans-subjective Element, die Dinge an sich, vergeblich zu eliminiren sucht. — Eine sehr bedeutsame Publication liegt in der Kantbibliographie von Adickes vor. Es ist dies eine mit ungewöhnlichem Fleiss und grossem Geschick gemachte Zusammenstellung der gesammten deutschen Kantlitteratur von Anfang bis zum Jahre 1887, mit welchem Jahre Adickes abschliessen will, weil von da an das „Archiv" mit seinen Jahresberichten in die Lücke eintritt. Die bibliographische Zusammenstellung ist übrigens von einzelnen werthvollen kritischen Bemerkungen durchzogen, welche beweisen, dass Adickes nicht blos äusserlich sammelt, sondern auch innerlich verarbeitet. Es ist nicht blos zu wünschen, sondern, wie wir zu unsrer grossen Freude mittheilen dürfen, auch zu hoffen, dass diese werthvolle Bibliographie auch in deutscher Bearbeitung erscheinen werde. Mit Bedauern ist dagegen zu bemerken, dass die werthvolle Kantbibliographie von R. Reicke in der Altpreuss. Monatsschrift vom Jahre 1890 an ins Stocken gerathen ist. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass eine grosse Sammlung von nahezu tausend Werken von und über Kant, deren Catalog als „Bibliotheka Kantiana" von dem Wegschen Antiquariat in Leipzig 1893 herausgegeben wurde, an das Paulus-Museum in Worms gekommen ist, wohin sich also diejenigen zu wenden

haben, welche diese Sammlung etwa zu Studienzwecken benützen wollen.

Zum Schluss sei bemerkt, dass natürlich auch in vielen anderen Werken, welche nicht zur Kant-Litteratur im engeren Sinn gehören, Kants Philosophie zum Gegenstand eingehender Besprechung gemacht worden ist. Auf diese einzugehen, würde unsere Aufgabe weit überschreiten. Wohl aber sei es uns erlaubt, auf einige derselben hinzuweisen. So gibt Bergmann in seiner Geschichte der Philosophie, zweiter Band, erste Abth. 1892 „von Kant bis einschliesslich Fichte“ eine ausführliche Darstellung der K.'schen Lehre, welche mit scharfer Kritik derselben durchzogen ist. So finden sich in Busse's „Philosophie und Erkenntnisstheorie“, Erste Abth. 1894 viele lehrreiche Seitenblicke auf Kants Erkenntnisstheorie, insbes. auf die transc. Deduction. In den tiefsten Kern der Kantischen Erkenntnisstheorie führt die Jenaer Dissertation von Bärwald: Die Objectivation der subjectiven Vorstellung (Berlin, Salinger, 1893), indem sie den Objectbegriff bei Kant neu untersucht. Von Raum, Zeit, Causalität und Dingen an sich handelt im Geiste eines gemässigten und modernisirten Kantianismus sehr eingehend das umfassende Werk von Fr. Erhardt, Metaphysik. I. Bd. Erkenntnisstheorie. Leipzig, Reisland 1894 (642 SS.). Unzureichend findet die Kantischen Raumbeweise W. Schuppe in seinem Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. Berlin, Gärtner 1894. Ganz von Kantischem Geiste erfüllt ist das bedeutsame „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ von H. Siebeck (Freiburg 1893); von Kantischen Bestimmungen geht auch die Untersuchung über „Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen“ aus, welche M. Scheibe 1893 als Hallesche Dissertation hat drucken lassen; eine scharfe Kritik der auf Kant's Lehre aufgebauten neueren Religionsphilosophie liefert dagegen O. Flügel in seiner Schrift über und gegen „A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten“ (zweite Aufl. Langensalza 1892). Dippe in seiner „Untersuchung über die Bedeutung der Denkform ‚Idee‘ in der Philosophie und Geschichte“, Diss. Jena 1892, behandelt umsichtig S. 10 ff. den Kantischen Sprachgebrauch von „Idee“. Eine eingehende, scharfe Kritik findet der formalistische Rationa-

lismus Kants in Fr. Paulsen's Einleitung in die Philosophie. Berlin, Hertz 1892, S. 400—431. — Eine selbständige, geistvolle Reproduction der Kantischen Philosophie und ihrer Probleme gibt Windelband in seiner Geschichte der Philosophie, Freiburg, Mohr 1891, S. 417—464. — Mancherlei zu und über Kant findet sich bei Paul Carus, Primer of Philosophy. Chicago 1893. Eine interessante Würdigung findet Kants gesammte Weltanschauung, insbesondere sein angeblicher Pessimismus in dem Buche von Hieronymus Lorm, der grundlose Optimismus. Wien 1894. Die Beziehungen der Kantischen Psychologie zur vorkantischen (sowohl empirischen, als rationalen) mit bes. Rücksicht auf das Problem der Seelenvermögen und die Unsterblichkeitsfrage behandelt instructiv M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Von Leibniz bis Kant. Berlin, Duncker 1894 (S. 407—427). Die Abhängigkeit Kants von Home's Aesthetik bespricht W. Neumann, Die Bedeutung Home's für die Aesthetik und sein Einfluss auf die deutschen Aesthetiker. Diss. Halle 1894. Dasselbe Thema behandelt J. Wohlgemuth, Home's Aesthetik und ihr Einfluss auf deutsche Aesthetiker. Diss. Rostock 1893. — „Kants Verdienste um die Aufhebung der Erbunterthänigkeit“ finden Würdigung in den „Studienreisen eines jungen Staatsmannes in England am Schlusse des vorigen Jahrhunderts. Beiträge und Nachträge zu den Papieren Theodor's von Schön. Berlin 1891. (S. 487 ff.). Die mystisch-religiösen Elemente der K.'schen Lehre finden eine eigenartige Würdigung und Weiterbildung in Steffensen's nachgelassenem Werk: Zur Philosophie der Geschichte (Basel 1894). Auch in den „Tagebuchblättern“ des Grafen Alex. Keyserling (Stuttgart 1894) findet sich viel auf Kant Bezügliches. In der neuen 3. Aufl. seiner „Geschichte der Religionsphilosophie“ (1893) erneuert Pfleiderer die Säcular-Erinnerung an Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Der Gottesbegriff Kants findet eingehende Würdigung vom v. Hartmann'schen Standpunkte in dem Werke von Arthur Drews: Die deutsche Speculation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1893. Eine ausführliche Darstellung und gute Kritik der Kantischen Gewissens-

lehre findet sich in dem Werke von Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1894. Der kategorische Imperativ findet eingehende zerfasernde Erörterung in Simmel's Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band. Berlin 1893. Kants Aesthetik findet ihre Stelle in Rob. Sommer's compendiarischem Werke: „Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff — Baumgarten bis Kant — Schiller.“ Würzburg 1892. (Vgl. dazu die Besprechung durch Wreschner in der Z. f. Philos. 104, 258 ff.) Daselbst wird auch „Tetens als Vorläufer Kants“ besprochen. Letzteres Thema behandelt auch M. Dessoir in seinem Artikel über Tetens in der Viert. f. wiss. Philos. XVI, 366 ff. (1892). Kants Apperceptionstheorie findet Berücksichtigung in der „terminologischen Untersuchung“ von J. Capesius, Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern. Progr. Hermannstadt 1894. Eingehend wird auf Kants Lehre zurückgegriffen in der trefflichen Strassburger Dissertation (1893) von K. Gebert, „Bemerkungen zur Theorie des Existentialsatzes.“ Ein indirectes Kantianum, aber von erheblichem Interesse ist endlich die wiederabgedruckte Abhandlung von Georg Forster: „Noch etwas über die Menschenracen“ in Forster's Ausgewählten Kleinen Schriften, herausg. v. Leitzmann, Stuttgart 1894 S. 27—57, mit werthvollen Notizen des Herausgebers. Doch ich schliesse diese Uebersicht, die sich leicht vermehren liesse — höre ich doch schon lange die Mahnung: jam claudite rivos, und füge nur noch die Notiz hinzu, dass die Académie des sciences morales et politiques in Paris im Jahre 1894 die Preisaufgabe gestellt hat: La morale de Kant. Das unerschöpfliche Thema wird also wohl bald neue Bearbeitungen erfahren.

VIII.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1893.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel.

Ehe ich mich den einzelnen Philosophen zuwende, sind einige Werke zu besprechen, die bestimmte philosophische Lehren und Fächer in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch das ganze Alterthum verfolgen:

1. Walter, J., die Geschichte der Aesthetik im Altertum ihrer begrifflichen Entwicklung nach dargestellt. Leipzig, O. R. Reisland. 1893. XVIII und 891 S.

2. Pöhlmann, R., Geschichte des antiken Communismus und Socialismus. München, Beck'sche Verlagshandlung, 1893. XVII und 618 S.

Der Verfasser von Nr. 1 hat sich eine ziemlich schwierige Aufgabe gestellt. Die alte Philosophie ist während ihres ganzen Verlaufs nie auf eine Aesthetik im heutigen Sinne des Wortes ausgegangen; sie hat wohl einzelne Kunstlehren, die Poetik, Rhetorik, Musik behandelt, aber der Gedanke einer eigenen philosophischen Wissenschaft, welche alle auf das Schöne bezüglichen Begriffe und Thätigkeiten umfassen und in ihrem Zusammenhang

darstellen soll, blieb ihr fremd. Wer daher eine Geschichte der Aesthetik im Alterthum schreiben will, der ist auf die Sammlung und Verknüpfung zahlloser vereinzelter Erörterungen angewiesen, bei denen immer erst untersucht werden muss, inwieweit sie aus einheitlichen Grundanschauungen hervorgegangen sind und einer systematischen Zusammenfassung zustreben. Um so dankbarer sind wir dem Vf. für die Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der er sich dieser mühsamen Arbeit unterzogen und sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die Geschichte der alten Philosophie erworben hat, welche ausser Ed. Müller's „Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten" (1834—37) kein ähnliches, und auch an ihr kein dem seinigen durchaus entsprechendes Werk besitzt. Von den 7 Abschnitten, an welche W. seinen Stoff vertheilt hat, behandelt der erste, S. 1—101, „das ästhetische Urtheil in der griechischen Dichtung". W. verfolgt hier (S. 1—38) die Begriffe des Schönen und Guten durch den Sprachgebrauch des Hesiod und Homer, der Lyriker und der Tragiker bis zu der Verbindung beider Begriffe in der καλοκἀγαθία bei Aristophanes. Er bespricht weiter (S. 38 bis 100), gestützt auf ein reichliches Quellenmaterial, auch aus der Geschichte der bildenden Künste, die specielleren ästhetischen Kategorieen des Anmuthigen, des Reichen, der Würde, des Erhabenen, des Lächerlichen, des Hässlichen u. s. w. Auch bei ihnen zeigt sich aber, wie bei den Grundbegriffen des Schönen und Guten, wie wenig noch die allgemeinen Vorstellungen, welche sich als der Niederschlag aus ästhetischen Eindrücken und gelegentlichen Reflexionen unmethodisch gebildet haben, genauer bestimmt und gegen einander abgegrenzt sind. — Was die vorsokratische Philosophie für ihre Fortbildung gethan hat, untersucht Vf. in seinem zweiten Abschnitt, S. 102—119, in einer Erörterung über die Bedeutung der Harmonie für die Pythagoreer, Heraklit und Empedokles und über das wenige, was sich bei Demokrit auf das Gebiet der Aesthetik bezügliches findet. — Der erste, bei dem uns allgemeine Ueberlegungen über den Begriff des Schönen begegnen, ist Sokrates, mit dem der dritte Abschnitt, S. 120—167, sich beschäftigt. Auf ihn gehen, wie W. bemerkt, zwei Neuerungen zurück: die philosophische Umbildung des Begriffs der Kalokagathie,

durch welche derselbe seine aristokratisch sociale Färbung abstreift und nur die allgemeine, bei Plato, Aristoteles, Eudemus, vor allem aber bei Xenophon vorherrschende Bedeutung moralischer Vortrefflichkeit behält, und die Zurückführung des Schönen auf das Gute. Dem ersten von diesen Punkten hat W. eine ausführliche und belehrende Erörterung (S. 121—148) gewidmet, in welcher er die Geschichte jenes Begriffs von Herodot bis zu Aristoteles und seinen Schülern verfolgt, schliesslich aber doch selbst einräumt, dass „das philosophisch gefasste Schönundgute in keinerlei Beziehung zu ästhetischen Vorstellungen gebracht werden könne“. Diese Fassung der Kalokagathie selbst aber ist nur eine Folge von der allgemeinen Gleichstellung des Schönen mit dem Guten (W. 148 ff.), welche sich aus der utilitarischen Begründung der sokratischen Ethik unmittelbar ergab, und mit der auch die Forderung zusammenhängt, dass der Künstler in der Darstellung der Menschen die seelischen Züge und Vorgänge zum Ausdruck bringe. Xenophon (161 ff.) tritt der gewöhnlichen, unbestimmteren aber ästhetischeren Auffassung des Schönen wieder näher. — Sehr ausführlich (S. 168—478) handelt Vf. in seinem vierten Abschnitt von Plato als dem eigentlichen Begründer der Aesthetik. Er hat, wie W. 170 f. bemerkt, die Schönheit, welche Sokrates auf blosse Zweckmässigkeit zurückführen wollte, nicht allein in ihrem selbständigen Werthe zu würdigen gewusst, sondern er hat auch mit erstaunlichem Scharfsinn fast alle für ihr Verständniss wesentlichen Gesichtspunkte bald flüchtiger bald eingehender berührt und dadurch die fruchtbarsten Ausblicke für die Zukunft eröffnet. Indessen verkennt auch W. nicht, dass diess immer nur in einzelnen und zerstreuten Aeusserungen geschieht, welche von einer methodischen Untersuchung und einer systematischen Darstellung dieses Gegenstandes noch weit entfernt sind. W. bespricht nun 1) „das an sich Schöne“ (171—201), d. h. die Erörterungen des Philebus über schöne Gestalten, Farben und Töne, Mass und Ebenmass, des Gorgias über das Schöne und das Gute, nebst einer Reihe mehr oder minder eingehender Bemerkungen über das „Kosmetische“ (κόσμος und τάξις 187 ff.) und das „Charakteristische“ (κόσμιον und ὀξὺ 195 ff.), die sich bei Plato, weniger freilich in ästhetischen als

in naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Auseinandersetzungen finden. W. gibt ferner 2) S. 202—281 eine Zusammenstellung und Erläuterung platonischer Aussagen über die „kosmetischen Elemente des Schönen“: das Bunte, die Farbenschönheit, die Klangschönheit, das Glänzende, das Reine, das Ebene (genauer wäre: das Glatte, λεῖον) u. s. w., aus der uns aber nur um so deutlicher entgegentritt, wie wenig es Plato noch auf eine systematische Behandlung der ästhetischen Begriffe abgesehen hat. Er behandelt 3) S. 281—309 unter dem Titel: „die Körperschönheit“ die Erörterungen des Phädrus, des grösseren Hippias und des Gastmahls über das Schöne. Er verkennt dabei nicht, dass der Hippias keine sichere Urkunde der platonischen Philosophie ist und ohne ein positives Ergebniss bleibt; ich meinerseits halte ihn entschieden für nachplatonisch; die Definition des Schönen, welche Arist. Top. VI, 146 a 21 bespricht, aber schwerlich dem platonischen Hippias (298 A) verdankt, scheint sich in einer rhetorischen Schrift gefunden und sich ursprünglich (wie die sie verbessernde Theophrast's bei Demetr. π. ἑρμ. 173) auf das κάλλος ὀνόματος bezogen zu haben. Im Phädrus legt W. grossen Werth auf die „Scheinhaftigkeit“, den Glanz, durch welchen nach S. 250 B—D sowohl die jenseitige Idee der Schönheit als ihre diesseitigen Nachbilder sich auszeichnen. So wichtig aber diese Bemerkung Plato's auch ist, so bringt sie doch für eine schärfere Bestimmung des Begriffs der Schönheit gerade desshalb wenig Frucht, weil jener Glanz schon der jenseitigen Idee des Schönen eigenthümlich sein soll, und somit nicht in der sinnlichen Erscheinung der Idee bestehen kann. Das Gastmahl ohnediess behandelt 210 B f. die Körperschönheit nur als die niedrigste Stufe des Schönen. Höher steht die Seelenschönheit mit der sich 4) S. 309—374 beschäftigt. Aber hier gerade will es Plato, wie auch W. bemerkt, am wenigsten gelingen, einen begrifflichen Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten aufzuzeigen; und so bespricht denn dieses Kapitel mehr das Gute als das Schöne und an dem letzteren selbst mehr seine sittlich bildende Wirkung als sein Wesen und die in ihm liegenden Gründe dieser Wirkung. S. 374—436 stellt W. 5) unter dem Titel „Aesthetische Nebenwerthe“ zusammen, was sich

über das Lächerliche, das Tragische, das Hässliche und die diesen Kategorieen untergeordneten oder verwandten Begriffe bei Plato findet. Zum Abschluss der platonischen Aesthetik wendet er sich endlich 6) S. 437—476 der Kunst zu, und er sammelt mit erschöpfender Vollständigkeit alles, was sich in ächten und unächten platonischen Schriften über die Kunst und die einzelnen Künste findet. Er weist aber auch (S. 450) mit Recht darauf hin, dass der Philosoph in dem, was er über die göttliche Begeisterung sagt, durch seine eigene künstlerische Begabung und Erfahrung zu einer Würdigung der Kunst geführt wird, welche sich (wie auch die Analogie von Symp. 203 A zeigt) mit dem geringschätzigen Urtheil über sie nicht recht verträgt, das der Rationalismus seines Systems ihm aufdrängte, indem er ihn ihren Werth lediglich nach der theoretischen Wahrheit ihrer Darstellungen bemessen liess. Plato sucht sich damit zu helfen, dass er der Kunst dasselbe Verhältniss zur Philosophie anweist, wie der gewöhnlichen Tugend (die ja gleichfalls auf θεία μοῖρα beruht) zur philosophischen: sie soll in sinnlichen Bildern und mythischen Erzählungen richtige Vorstellungen, und vor allem richtige sittliche Anschauungen zur Anerkennung bringen. Aber auf einen selbständigen Werth der Kunst wird damit verzichtet. — Den fünften Abschnitt seines Werks (S. 477—735) hat W. Aristoteles gewidmet. Bei ihm handelt es sich, wie er bemerkt, wesentlich um die Kunstlehre, um die er sich unvergängliche Verdienste erworben hat; nur beiläufig, und mehr im Zusammenhang mit metaphysischen als mit kunstwissenschaftlichen Untersuchungen, werden die allgemeinen Grundbegriffe der Aesthetik berührt. Gerade auf diese legt aber W. für die Geschichte dieser Wissenschaft das Hauptgewicht. Er bespricht zuerst S. 483—529 das Gute, wie es bei Arist. nicht blos als Ziel des Handelns, sondern als allgemeines teleologisches Weltprincip auftritt, und hebt dabei namentlich die ästhetischen Elemente im Begriff des Guten hervor. Er erörtert sodann S. 530—711 sehr eingehend in drei Unterabtheilungen die aristotelischen Stellen, welche sich auf das Schöne in seinem (S. 535 ff. untersuchten) Unterschied vom Guten, und auf die verschiedenen Modifikationen und Elemente des Schönen, Gesetzmässigkeit und Ebenmass, Ordnung und Schmuck,

das Grosse und das Kleine, das Furchtbare und das Lächerliche u. s. w., auf die Schönheit des Klanges und der Gestalt, Harmonie und Rhythmus, poetische und rhetorische Ausdrucksweise und verwandte Gegenstände beziehen. Er wendet sich endlich unter dem Titel „die Technik" S. 712—735 den Bestimmungen des Philosophen über das allgemeine Wesen der Kunst und die einzelnen Künste: Poesie, Plastik, Malerei, Baukunst und Redekunst zu. Auf Walters Behandlung dieses massenhaften Materials im einzelnen einzugehen, ist mir hier unmöglich; nur zwei Punkte will ich berühren, bei denen ich mit ihm nicht ganz einverstanden bin. Arist. stellt bekanntlich die Kunst mit Plato unter den Gattungsbegriff der μίμησις, und W. 715 ff. übersetzt dieses Wort, wie diess allgemein geschieht, mit „Nachahmung". Allein diese beiden Ausdrücke decken sich nur unvollständig. Wir reden von blosser Nachahmung im Gegensatz zur freien Erfindung; im Griechischen dagegen kann auch diejenige Darstellung eine μίμησις genannt werden, welche keinen bestimmten realen Gegenstand nachbildet: ein Bildwerk oder Gemälde ist auch dann, wenn es weder ein Porträt noch eine Copie ist, doch schon desshalb eine μίμησις, weil es blos ein Bild des geschilderten Gegenstandes, nicht dieser selbst ist, ein Drama auch dann, wenn die ganze Handlung von Anfang bis zu Ende erdichtet ist, eine μίμησις πράξεως, weil es nur die Darstellung einer Handlung, nur ein Spiel, nicht ein thatsächlicher Vorgang ist, weil die Schauspieler das, was sie darstellen, nicht wirklich sind und thun, sondern nur zu sein und zu thun scheinen. Jener Ausdruck wird daher in sehr vielen Fällen mit „Bild", „Nachbildung", „Darstellung" richtiger wiedergegeben als mit „Nachahmung", und man kann aus ihm nicht schliessen, dass den Griechen der Begriff der freien künstlerischen Erfindung gefehlt habe, wenn sie auch allerdings die psychologischen Vorgänge, durch die sie zu Stande kommt, nicht untersuchen und von der produktiven Phantasie als einem besonderen Seelenvermögen (in Wahrheit nur einem Namen für jene Vorgänge) nichts wissen. Wenn nun ferner Arist. in seiner Definition der Tragödie diese als μίμησις πράξεως σπουδαίας μέγεθος ἐχούσης bezeichnet, so bezieht W. (S. 606—617) diese „Grösse" der tragischen Handlung auf das

Bedeutende ihres Inhalts und will auch in der Furcht und dem Mitleid und in der Reinigung von solchen Affekten nur ein Mittel sehen um die Grösse der Handlung zur Anschauung zu bringen. Aber wollen wir auch von der Frage absehen, ob die Worte des Philosophen diese Deutung erlauben (was ich meinerseits nicht glaube), so lässt er selbst uns doch in der Erläuterung seiner Definition poet. 7. 1450b34—1451a15 darüber nicht im Zweifel, dass er unter der Grösse der Handlung nichts anderes versteht als ihre Ausdehnung, das μῆκος (1451a5), für das er sofort eine Regel aufstellt; und damit fallen auch die weiteren Combinationen von selbst. — Von Aristoteles geht Vf. in seinem sechsten Abschnitt, S. 736—786, sofort zur Aesthetik Plotin's über, indem er alles, was uns zwischen beiden hieher gehöriges bekannt ist, erst im siebenten nachholt. Von Plotin liegen uns nun zuerst eigene Schriften über die Schönheit (I, 6. V, 8) vor, und einen ästhetisch-teleologischen Charakter trägt seine ganze Weltanschauung. Aber da ihm die übersinnliche Welt des Nus und seiner Theilkräfte für das πρώτως καλὸν, die sinnliche Erscheinung als solche für eine Trübung und Verunreinigung dieser Urschönheit gilt, ist ihm eine in sich einstimmige und dem Thatbestand entsprechende Theorie des Schönen unmöglich gemacht, und für diesen Mangel vermögen uns die vielen treffenden Einzelbemerkungen nicht schadlos zu halten, welche W. aus den Schriften des feinsinnigen psychologischen Beobachters sorgfältig gesammelt hat. — In seinem siebenten Abschnitt, S. 787—850 stellt dieser nun unter dem Titel „Kritik und Technik" zusammen, was sich in den sechs Jahrhunderten zwischen Aristoteles und Plotin bei Kunstschriftstellern und Rhetoren — Aristoxenus, Philostratus, Cicero, Vitruv, Dionys von Halikarnass, Quintilian, Christodorus, Kallistratus, Aristides Quintilianus, Longin π. ὕψους — über das Schöne und seine verschiedenen Formen, die Kunst und einzelne Künste findet. Diese sorgfältige Sammlung eines weitzerstreuten Materials ist um so dankenswerther, je weniger die darauf verwendete Mühe durch die Möglichkeit belohnt wurde, aus demselben das Bild einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwicklung zu gewinnen, oder auch nur die ursprüngliche Herkunft aller einzelnen Bestimmungen festzustellen. Aber die Schrift περὶ

ὕψους, an deren Aechtheit ja doch nicht gedacht werden kann, hätte ihre richtige chronologische Stelle zwischen Dionys und Quintilian gehabt.

2. Wenn sich Walter auf die Geschichte der ästhetischen Theorieen als solcher beschränkt, so dehnt Pöhlmann seine Geschichte des antiken Kommunismus auch auf die praktischen Versuche kommunistischer und socialistischer Einrichtungen aus; er verbindet ferner mit der Darstellung der Theorieen ihre sachliche Prüfung in solchem Umfang, dass sein Werk füglich „Geschichte und Kritik" d. ant. Komm. hätte genannt werden können; und da auch seine Darstellung ziemlich wortreich und bequem gerathen ist und mit den Früchten seiner ausgebreiteten Belesenheit nicht gekargt wird, ist es um so weniger zu verwundern, wenn er seine Aufgabe in dem vorliegenden Bande nur zur Hälfte bewältigt, und noch einen zweiten in Aussicht stellt, welcher den Staatsroman und die sociale Demokratie in Hellas, ferner Rom und die religiösen Erscheinungsformen des antiken Socialismus im Judenthum, Christenthum und Mazdakismus zur Darstellung bringen soll. Uns geht auch der erste Band nur soweit an, als er die Geschichte der Philosophie berührt, in die aber sein Inhalt grösstentheils einschlägt; und für sie ist es unstreitig von Interesse zu sehen, wie die socialen Theorieen der griechischen Philosophen von einem Historiker aufgefasst und beurtheilt werden, der weniger von philosophiegeschichtlichen als von politischen und wirthschaftlichen Gesichtspunkten ausgeht, und der sich hiebei an die Schule anschliesst, welcher man den geschmacklosen Namen der Kathedersocialisten gegeben hat. Nur wäre zu wünschen gewesen, dass dieser Historiker von dem Eifer für sein socialpolitisches System sich nicht (wie ihm dies öfters begegnet ist) hätte verleiten lassen, das was er selbst sagt, wenn es Andere sagen, im Ton überlegenen Besserwissens zu tadeln[1]) und über die Ansichten und Aussagen

[1]) Wenn ich z. B. Vortr. u. Abh. I, 87 bemerke, dass wir heutzutage es nicht für erlaubt halten, „die wesentlichen Rechte und Interessen der Einzelnen den Zwecken des Staats zu opfern", dem Griechen dagegen der Staat für „den alleinigen ursprünglichen Inhaber aller Rechte" und nicht für verpflichtet gegolten habe, „seinen Angehörigen an denselben einen grösseren

dieser Andern Angaben zu machen, die man geradehin als Entstellungen und Fälschungen bezeichnen müsste, wenn nicht anzunehmen wäre, sie seien nur aus Flüchtigkeit und Uebereilung entsprungen[2]). — P. bespricht nun zuerst in seinem 1. Kapitel (S. 3

Antheil zu gewähren als seine eigenen Zwecke mit sich bringen", so belehrt mich P. zunächst zwar S. 392 f.: „wer noch so sehr im Banne des naturrechtlichen Individualismus stehe", bei dem sei es freilich „nicht anders zu erwarten, als dass er bei Plato eben nur den denkbar extremsten Socialismus zu sehen vermöge" u. s. w.; „der Staat könne ein Recht nur im Staat und durch den Staat anerkennen, kein Gesetz, das mit uns geboren"; er „würde sich selbst negiren, wenn er nicht grundsätzlich seine Befugnisse ... als rechtlich unbegrenzt setzen würde" u. s. f. Aber S. 459 erklärt derselbe „es müsse eine Sphäre des Individuums geben, die nur ihm eignet, einen Kreis geistiger und sittlicher Bethätigung, vor welchem der Staat mit seinem Zwange Halt macht"; S. 569 tritt er mit der grössten Entschiedenheit für „die private Initiative", „die spontane Thätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Kreise", die Entfernung des Zwanges aus dem menschlichen Leben ein; S. 242 tadelt er Plato's „extremen Socialismus"; S. 517. 568 findet er ihn „von einem unüberwindlichen Misstrauen gegen jede Befreiung des Individuums von der Zwangsgewalt äusserer Normen beseelt" und macht es ihm zum Vorwurf, dass von ihm das Ordnungsprincip einseitig bis in seine äussersten Konsequenzen zur Geltung gebracht, das gesammte äussere und innere Sein der Individuen in eine straff centralistische Zucht genommen werde, unter der das Leben für den Kulturmenschen nicht mehr lebenswerth wäre. — Aehnlich macht es P. S. 307 f., wo er meine Auffassung einer platonischen Stelle (Ph. d. Gr. IIa, 890, 2[4]) bestreitet, um gleich darauf mit andern Worten dasselbe zu sagen wie ich.

[2]) Auch hiefür einige Belege. „Wer mit Zeller — lesen wir S. 392 — von der „„naturwüchsigen"" Entwicklung der Einzelnen und der Gesellschaft ein so befriedigendes Ergebniss erwartet, dass er sich ohne weiteres auf den „„aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist"" verlassen zu dürfen glaubt" u. s. w.; diese Erwartung aber und diesen Glauben soll ich Ph. d. Gr. IIa, 920[4] ausgesprochen haben. Und dort steht ja freilich: Plato habe von der naturwüchsigen Entwicklung der Gesellschaft kein befriedigendes Ergebniss erwarten können. Aber wo in aller Welt deute ich mit einem Wort an, dass ich es von ihr erwarte? Die Meinung, dass man keiner besonderen Bildung zum Staatsmann bedürfe, weil das Volk schon von selbst (also „naturwüchsig") das Richtige finde, war bekanntlich die allgemeine Voraussetzung der Demokratie, wie diess auch Plato Prot. 319 D ff. Apol. 24 E f. bezeugt; wie aber aus der Bemerkung, dass Plato diese Meinung nicht getheilt habe, hervorgehen soll, dass ich sie theile, geht über mein Verständniss. Das Gegentheil erhellt klar aus Vortr. u. Abh. I, 82 f. Bringt dann P. weiter mit den ebenbesprochenen Worten in irreführender Weise die bei mir durch eine volle Druckseite von ihnen getrennte Bemerkung (S. 921), dass sich Plato's Politik

—146), das an sich recht interessant ist, aber hier nur kurz berührt werden kann, den „Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen", und er zeigt hier namentlich, dass sich der agrarische Kommunismus der griechischen Urzeit aus den Spuren desselben, die man bei Homer finden wollte, nicht erweisen lässt (was eine Betrachtung der hesiodischen Gedichte bestätigt haben würde); dass die eigenthümlichen Einrichtungen der griechischen Ansiedlung auf Lipara nicht in diesem Sinn gedeutet werden dürfen; dass die kretische und spartanische Agrarverfassung grundsätzlich keinen kommunistischen Charakter trug, und das, was die spätere Lykurgsage derartiges berichtet, nicht der Geschichte sondern tendenziöser Legende angehört. — Erst mit seinem 2. Kapitel: „Die individualistische Zersetzung der Gesellschaft und die Reaktion der philosophischen Staats- und Gesellschaftstheorie" (S. 146—264) betritt P. das Gebiet, welches die Geschichte der Philosophie unmittelbar an-

---

auf den aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist nicht verlassen könne, in eine unmittelbare Verbindung, so weiss ich wieder nicht, was aus derselben für meine Ansicht darüber folgen soll, ob und in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen man sich auf ihn verlassen kann, und welcher Einrichtungen und Organe es bedarf, um das dem Gemeingeist entsprechende gesetzlich festzustellen: es handelt sich auch hier lediglich um den Gegensatz der platonischen Forderung, dass das Volk von den Sachverständigen regiert werde, und der demokratischen, dass es sich selbst regiere; welcher letzteren übrigens P. selbst S. 568 f. nahe genug kommt. — Auch die Bemerkung (Vortr. I, 87), dass der Grieche „sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken wisse", würde an sich Pöhlmann zu dem Ausruf (a. a. O.) kein Recht geben: „wer sich sogar ein menschenwürdiges Dasein ausserhalb des Staates denken kann, wie Zeller" u. s. w.; denn wie kann er wissen, ob ich nicht hierin als Grieche empfinde? Indessen will ich nicht leugnen, dass ich zwar meinestheils von dem Werth und der Unentbehrlichkeit der staatlichen Gemeinschaft auf's lebhafteste durchdrungen bin, dass ich aber trotzdem Bedenken tragen würde, ein menschenwürdiges Dasein allen denen unbedingt abzusprechen, welche sich nur äusserlich in den Staaten befanden, in die sie der Zufall versetzt hatte, welche aber mit ihrer Thätigkeit und ihrem Interesse ganz ausser dem Staatsleben standen, wie etwa Buddha und seine Gemeinde, wie die überwiegende Mehrzahl der alten Christen, wie der heilige Franciscus und zahllose andere Mystiker und Asceten, wie jene kosmopolitischen Philosophen, die sich „in kein Staatswesen einschliessen" wollten, ein Aristipp und die Cyniker, wie Epiktet, der als Sklave gar kein Staatsbürgerrecht hatte. — Wo P. vollends die Behauptung (a. a. O.) her hat, dass ich „„eine selbständige Repräsentation der Staats-

geht, das der socialen Theorieen. Zur Einführung in dieselben wäre es wohl zweckmässig gewesen, dem Leser eine Uebersicht der allgemeinen wirthschaftlichen, politischen und kulturgeschichtlichen Momente zu geben, von denen ihre Entwicklung und Eigenart bedingt war; und es hätte dabei namentlich auch der Umstand in's Auge gefasst werden müssen, der einen tiefgehenden Unterschied zwischen dem antiken und allem neueren Socialismus begründet, der aber von dem Vf. in seinem ganzen Werke kaum ein paarmal flüchtig gestreift wird, dass die socialen Theorieen des Alterthums auf eine Gesellschaft berechnet sind, deren Arbeiterstand zum überwiegenden Theile aus Unfreien bestand, die heutigen auf eine solche, deren sämmtliche Mitglieder als freie Staatsbürger sich gleichstehen. Einrichtungen, wie sie in Kreta und Sparta bestanden, wie sie noch Plato in den Gesetzen und Aristoteles vorschlagen, haben die Sklaverei zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung. — In Kap. 2 schildert P. zunächst S. 146—158 den Kampf der

---

idee"" für unnöthig erkläre", ist mir verborgen. Die Worte, die er durch Anführungszeichen als die meinigen bezeichnet, gehören mir nicht an. Ph. d. Gr. IIa, 920[4], wo er sie gefunden haben will, stehen sie nicht und auch sonst nirgends in meinen Schriften. Es heisst dort wohl S. 921: Die Idee des Staats müsse bei Plato „als ein besonderer Stand existiren"; und wenn man daraus schliessen will, dass der Staat meiner Ansicht nach nicht blos in einem besonderen Stand, sondern in dem verfassungsmässig geordneten Volksganzen bestehe, und mithin auch dieses Ganze von der Staatsidee durchdrungen sein müsse, so habe ich nichts einzuwenden. Wenn man mir aber statt dessen in Worten, die man fälschlich für die meinigen ausgibt, den mir fremden und unverständlichen Satz unterschiebt, dass „eine selbständige Repräsentation der Staatsidee" (was nun damit gemeint sein mag) unnöthig sei, so muss ich mich gegen diese Art der Berichterstattung denn doch ernstlich verwahren. — Auch das aber gibt ein falsches Bild von dem Thatbestand, wenn P. S. 274 seinen Lesern erzählt, „unter den ausschlaggebenden Entstehungsmotiven des platonischen Staatsideals" (genauer: der plat. Staatsverfassung) erscheine bei mir die Analogie zwischen den Theilen des Staats und denen der Seele und der Welt, während in meiner eigenen Darstellung S. 903 f. als das Ausschlaggebende „Plato's Begriff von der Aufgabe des Staats und den Bedingungen der wahren Sittlichkeit" deutlich vorangestellt (nicht, wie er sagt, im Widerspruch mit meiner Auffassung zugegeben) wird, und die übrigen Punkte erst nachträglich als weitere unterstützende Momente angeführt werden, wofür ich sie auch trotz Pöhlmann's Einwendungen nach wie vor halte.

socialen Interessen, welcher die griechischen Republiken im 5. und 4. Jahrh. (aber auch früher; man denke nur an das Athen Solon's) zerklüftete und von der Aufklärung der Zeit für das naturgemässe, das φύσει δίκαιον, ausgegeben wurde; er wendet sich sodann zu der Reaktion gegen diesen Individualismus, welche von der idealistischen, zunächst der platonischen Socialphilosophie ausgieng, und erörtert S. 156—184 die leitenden Ideen der letzteren, im wesentlichen nach Plato und Aristoteles. S. 184—198 gibt eine gute, im Ausdruck allerdings etwas zu modern gefärbte, Uebersicht der scharfen Urtheile, welche Plato, besonders Rep. VIII, über die Oligarchie und die Demokratie als Staatszustände ergehen lässt, deren beherrschende Tendenz das Streben nach materiellem Besitz und Genuss ist; und hieran schliesst sich S. 198—264 eine Darstellung und eine sachlich und historisch zutreffende, nur unverhältnissmässig breit ausgeführte, Kritik des socialpolitischen Standpunkts, von dem Plato und Aristoteles und einige andere bei ihren Angriffen auf die bestehende Ordnung des wirthschaftlichen Lebens ausgiengen. Wenn jedoch P. die Sache hier und sonst so darstellt, als ob Plato „die letzte Ursache aller socialen Uebelstände" in dem Gegensatz von Arm und Reich gesucht, „das Kapital" für dieselben „allzu einseitig verantwortlich gemacht" (S. 201) „von einer Rechtsordnung, welche mit dem Privateigenthum gebrochen, eine vollkommene Herstellung des socialen Friedens erhofft" (S. 209), an „eine sittliche Wiedergeburt durch den Kommunismus", eine „allheilende Kraft" desselben (S. 261) geglaubt habe, und sein politischer Absolutismus nur aus der Absicht hervorgegangen sei, den Einfluss der socialökonomischen Sonderinteressen unschädlich zu machen (S. 275), so thut er dem Philosophen Unrecht. Wenn Plato die sittliche Wiedergeburt des Gemeinwesens durch ein so mechanisches Mittel bewirken zu können gemeint hätte, so wäre nicht abzusehen, warum er sich mit demselben auf einen kleinen Bruchtheil der Bürgerschaft, die zwei oberen Stände, beschränkte. Aber diese Meinung lag ihm ferne. Der massgebende Gesichtspunkt für sein Staatsideal ist, wie er unter anderem IV, 420 B—421 C erklärt, der, dass der Staat die Idee der Gerechtigkeit im grossen zur Darstellung bringe, und diess thut er dadurch, dass er

alle seine Theile zu der Vollkommenheit ihrer Leistungen für das Ganze erzieht und anhält, in welcher die Tugend des Gemeinwesens besteht; und nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn die εὐδαιμονία ὅλης τῆς πόλεως als Endzweck des Staatslebens bezeichnet wird. Denn die Eudämonie besteht nach Plato nicht in dem physischen, oder gar dem wirthschaftlichen Wohlbefinden, sondern sie fällt ihm mit der Tugend zusammen, ist ihm von der Vollkommenheit und Gesundheit der Seele nicht verschieden, und auch nach der subjektiven Seite, als Gefühl der Glückseligkeit, nur der Selbstgenuss dieser Vollkommenheit, an dem jedes Glied des Staatsorganismus in dem gleichen Masse theilnimmt wie an seiner ἀρετή. Bei den socialen Einrichtungen dagegen, durch welche der Widerstreit der Interessen theils ganz aufgehoben theils wenigstens beschränkt und unschädlich gemacht werden soll, handelt es sich für Plato lediglich um die Beseitigung eines Uebels, um die Entfernung der Hindernisse, welche die bestehenden Zustände dem Eintreten des sittlichen und politischen Normalzustandes in den Weg legen, nicht um das Mittel, durch das er sich positiv herbeiführen lässt; nur um eine negative Bedingung, nicht um die bewirkende Ursache desselben. Diese liegt vielmehr (vgl. Rep. 416 B) ausschliesslich in der sittlichen und wissenschaftlichen Erziehung, durch welche philosophische Herrscher herangebildet werden und so die Herrschaft der Philosophie und der Tugend gesichert wird. Plato selbst sagt uns Polit. 272 B (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 893[4]), wie wenig er ohne diesen höheren Lebensinhalt selbst dem Glück des goldenen Zeitalters Werth beilegen würde; und wenn P. S. 215 Rep. II, 372 A ff. nicht die Parodie einer fremden, uns anderweitig als cynisch bekannten Theorie sehen will (deren Ironie das Anerkenntniss eines gewissen Wahrheitskerns darin ja nicht ausschliesst), sondern Plato's eigene Schilderung „einer nach seiner Ansicht wahrhaft gesunden Gesellschaft“, so hat er doch gar nichts gethan, um es verständlich zu machen, dass der Philosoph seinem Staatsbau statt dieser „gesunden“ Gesellschaft (auf welche die vorhandene sich ebenso leicht hätte zurückführen lassen, wie auf die der Republik) die τρυφῶσα 372 E zu Grunde legt, jene vielmehr unwidersprochen einen Schweinestaat nennen lässt, und Glaukon mit den

Worten: ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει in der Sache sogar Recht gibt. — Kap. 3 (S. 264—610) bespricht P. zuerst S. 264 ff. den kurzen Bericht des Aristoteles (Pol. II, 7. 1266 a 39) über Phaleas, den er durch eigene Muthmassungen zu ergänzen versucht, und kommt dann sehr ausführlich (S. 269—476) auf den Idealstaat der platonischen Republik zurück. Nachdem er S. 269 ff. seine politischen und socialen Einrichtungen beschrieben hat[3]), gibt er sich S. 294—371 viele Mühe, den Philosophen gegen den Vorwurf zu vertheidigen, den ihm schon Aristoteles gemacht hat, dass er sich um die Erziehung und Lebensordnung seines dritten Standes nichts bekümmere. Ich kann jedoch nicht finden, dass ihm diess gelungen ist. Plato hätte allerdings die dringendsten Gründe gehabt, auch hierüber Bestimmungen zu treffen, und es lässt sich nicht einsehen, wie ohne eine staatliche Fürsorge für diese Punkte die Stadt (nach Rep. IV, 421 C ff.) vor Reichthum und Armuth bewahrt, wie dem dritten Stande diejenige Tugend und Glückseligkeit gesichert werden soll, welche auch ihm in Aussicht gestellt wird, und welche (schon nach Rep. IV, 430 D—434 C) zur Vollkommenheit des Gemeinwesens gehört, wie ohne dieselbe auch nur der politische Grundmythus Rep. IV, 414 B ff. zum allgemeinen Volksglauben gemacht werden kann. Allein es handelt sich hier nicht darum, wie es Plato hätte machen können und sollen, sondern wie er es gemacht hat. Sein Vertheidiger müsste nachweisen, wo und wie er für die Heranbildung des dritten Standes zur Vaterlandsliebe und zum Gehorsam gegen die Regierung und für die Regelung seines wirthschaftlichen Lebens gesorgt hat. Diess hat aber P. so wenig nachgewiesen als Andere vor ihm, weil es sich eben nicht nachweisen lässt; und nur ein indirektes Zugeständniss dieses Sachverhalts ist es, wenn er sich S. 297 f. darauf beruft, dass Plato IV, 423 B—427 C alle specielleren Gesetze[4]) dem Ermessen der Staatslenker vorbehalten will. Denn

[3]) Hinsichtlich deren ich nur noch mit Beziehung auf S. 293, 3 bemerken will, dass Plato zwar nicht die Aussetzung der verkrüppelten und minderwerthigen Kinder verlangt, von denen Rep. 460 C. Tim. 19 A, wohl aber die der illegitimen, von denen Rep. 461 C die Rede ist.

[4]) Und darunter, bemerkt P. 304,4, auch solche, die so wichtige Lebensfragen des Staats betreffen, wie z. B. „die Organisation der Justiz". Aber

wenn auch von diesen Gesetzen der dritte Stand selbstverständlich mitbetroffen werden würde, so geschieht doch unter den Gegenständen, auf die sie sich beziehen sollen, seiner Erziehung und Lebensweise keine Erwähnung, diese werden vielmehr von denselben positiv unterschieden, wenn bemerkt wird (423 E): im Vergleich mit der παιδεία καὶ τροφή, auf die es allein ankomme, seien die übrigen Punkte πάντα φαῦλα. Plato erklärt ja aber auch 421 A ausdrücklich, dass es die „Wächter" allein (μόνοι, was man nicht mit P. 303 zu einem „in erster Linie" abschwächen kann) seien, von deren Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit Wohl und Wehe des Gemeinwesens abhängen; wie kann man sich da wundern, wenn er den Andern nicht die erforderliche Sorgfalt zuwendet? — S. 371—414 bespricht P. in einer beachtenswerthen Erörterung die merkwürdige Verbindung des „Individualismus" mit dem Socialismus des platonischen Staats; wobei er aber in seiner Polemik gegen „die herrschende Anschauungsweise" nicht allein die schon oben (Anm. 1. 2) gerügten Ungenauigkeiten sich erlaubt, sondern auch ganz unerwähnt lässt, dass von eben dieser Seite her auf die Erscheinung, mit der er sich hier beschäftigt, schon längst (Vortr. u. Abhandl. I, 88) aufmerksam gemacht worden ist. — Von den weiteren Erörterungen über die Republik: „die Verwirklichung des Vernunftstaats" (414—421) und: „zur geschichtlichen Beurtheilung der Politeia" (421—476), bringt die erste das bekannte (was übrigens kein Vorwurf sein soll); bei der zweiten handelt es sich weniger um die geschichtliche Erklärung als um die sachliche Beurtheilung der platonischen Vorschläge, und diese wird man, auch wenn man nicht jeder einzelnen Aeusserung des Verfassers zustimmt, in der Hauptsache zutreffend finden müssen. — Der platonische Gesetzesstaat, welcher S. 477—581 eingehend behandelt wird, bot weniger Anlass zu principiellen, nur aus dem Ganzen des platonischen Systems zu entscheidenden Untersuchungen als die Politie, und daher auch weniger Gelegenheit zu Irrungen; ein Versehen, wie das, dass S. 558 ὄρθρος (Gess. 951 D) mit „Sonnenuntergang" übersetzt, und somit den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung

Plato ist ja der Meinung, in seinem Staat brauche man überhaupt keine Richter, III, 405 A—C.

gänzliche Schlaflosigkeit zugemuthet wird, ist bald berichtigt. — Den letzten Abschnitt dieses Kapitels bildet S. 581—610 ein Bericht über den besten Staat des Aristoteles, von dem jedoch P. S. 596 schwerlich mit Recht sagt, „der Geist des Polizeistaats trete uns hier in mancher Beziehung noch abstossender entgegen als bei Plato“. Für jene unbedingte Verfügung des Staats über die Einzelnen, die dem Griechen so selbstverständlich vorkommt, und deren Lobredner P. selbst (s. o. A. 1) ist, erscheint „Polizeistaat“ desshalb nicht als die angemessene Bezeichnung, weil der Hellene bei dem allmächtigen Nomos nicht blos an die staatliche Zwangsgewalt, sondern zugleich an den inneren Zwang der Sitte und des Herkommens zu denken pflegt. — Eine Mittheilung über Zeno's „socialen Weltstaat“, von dem wir nur sehr wenig, und von dessen wirthschaftlichen Vorschlägen wir gar nichts wissen, beschliesst unsern Band.

Neben den bisher besprochenenen umfassenden Werken wäre hier noch eine dritte Schrift zu nennen, welche gleichfalls ein einzelnes Lehrstück durch einen grösseren Zeitraum verfolgt: Deichmann's fleissige Arbeit über das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis auf Aristoteles. Da diese aber schon S. 293 f. dieses Bandes angezeigt ist, will ich nicht weiter auf sie zurückkommen, so manches ich auch gegen einige seiner Annahmen über Plato zu bemerken hätte.

Sokrates.

Klett, Th., Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien. Cannstatt 1893. 55 S. 4°. Gymnasialprogramm.

Vf. sucht in eingehender Zergliederung der Memorabilien zu zeigen, dass wir zwar keinen Grund haben, diese Schrift oder Theile derselben Xenophon abzusprechen, dass sie uns aber dennoch kein geschichtlich treues Bild von Sokrates gebe, „weil Xen. theils durch seine geistige Eigenart theils durch die Tendenz, die ihn bei Abfassung seines Werks leitete, verhindert war, ihn objektiv aufzufassen und seiner wahren Bedeutung gerecht zu werden“. K. weist diess im einzelnen nach; und wenn er dabei auch an Xenophon

mitunter einen zu engen und strengen Masstab anlegt, wird man doch seinem Urtheil über die Befähigung desselben zur Darstellung der sokratischen Philosophie in der Hauptsache beitreten müssen. Da er sich aber jeder Vergleichung der xenophontischen Darstellung mit unsern sonstigen Quellen absichtlich enthält, hat er gerade auf dasjenige Hülfsmittel zur Prüfung der ersteren verzichtet, welches sich für die geschichtliche Erkenntniss am fruchtbarsten zu erweisen verspricht.

Das angebliche Werk eines sokratischen Schülers ist in

Cebetis Tabula rec. C. Prächter, Leipzig. Teubner

neu erschienen. Dem Text ist ein reichhaltiger kritischer Apparat und ein Wortregister beigegeben; über Ursprung und Abfassungszeit des Schriftchens hat sich der Herausgeber nicht geäussert.

Plato.

Horn, F. Platonstudien. Wien, Tempsky 1893. XII und 408 S.

Dieses tüchtige und gut geschriebene Werk geht darauf aus, für die Entscheidung über Aechtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften nach Schleiermachers Vorgang durch vergleichende Zergliederung ihres Inhalts eine gesicherte Grundlage zu gewinnen. Denn wenn sich auch auf diesem Wege nicht, wie jener vorausgesetzt hatte, eine einzige, alle Schriften Plato's umfassende Reihe zu ergeben brauche, so werde sich wenigstens innerhalb derjenigen Gruppen von Schriften, welche sich vorwiegend mit demselben Problem beschäftigen, das frühere von dem späteren bestimmt unterscheiden lassen (S. V). So hofft H. zunächst mittelst der unzweifelhaft ächten Werke, als welche er Prot. Gorg. Phädr. Symp. Phädo Rep. Tim. bezeichnet, sowohl die Lehre und Darstellungsweise Plato's als die Entwicklung seiner Philosophie feststellen und dann den durch sie gewonnenen Masstab an die andern anlegen zu können: so weit diese das durch jene gewonnene Bild Plato's, ohne es zu verändern, in passender Weise vervollständigen, sind sie als ächt anzusehen, lassen sie sich dagegen aus den in den unzweifelhaften Schriften unverrückt festgehaltenen Grundanschauungen nicht erklären oder widersprechen sie ihnen gar, so sind sie unächt (S. VI). Solche Schriften, über welche sich auf

diesem Wege nicht entscheiden lässt, sind jedenfalls für die platonische Philosophie ohne erhebliche Bedeutung. Nach diesen Gesichtspunkten untersucht H. in unserer Schrift, an 3 Gruppen vertheilt, folgende Gespräche: I. Laches, Protagoras, Gorgias; II. Lysis, Charmides, Euthydem; III. Phädrus, Gastmahl, Phädo. Ein Anhang ist dem Meno und dem, wie er glaubt, unächten Philebus gewidmet. Bei jedem von diesen Gesprächen wird zuerst eine Analyse ihres Inhalts, dann eine „Erläuterung“ der daraus abzuleitenden Folgerungen gegeben. Lässt sich nun auch nicht verkennen, dass bei diesem Verfahren von den Momenten, die bei der Frage nach der Aechtheit und der Abfassungszeit der platonischen Schriften in Betracht kommen, nur eines, wenn auch eines der wichtigsten, unter Vernachlässigung aller andern, berücksichtigt wird, und dass auch für seine Untersuchung der Verfasser von Voraussetzungen ausgeht, welche einer eingehenderen Begründung, namentlich aber einer genaueren Bestimmung des Sinnes bedürfen, in dem allein sie auf Geltung Anspruch machen können, so verlohnt es sich doch immer, die Ansichten kennen zu lernen, zu denen er auf seinem Wege gelangt ist. — Der Laches hat nun nach H. (S. 18) „zum Ziele den apagogischen Nachweis des Satzes, dass es nur Eine untheilbare Tugend gibt, welche in der Erkenntniss des Guten und Bösen besteht“ (was aber, so viel ich sehe, genau dasselbe ist, wie die vom Vf. 10, 1 bemängelte Zurückführung der Tugend auf ein Wissen, die Erkenntniss des Guten). Den gleichen Satz sowohl auf direktem als auf indirektem Wege zu beweisen, und zugleich den Begriff des Guten, in dessen Erkenntniss die Tugend besteht, genauer zu bestimmen, betrachtet Vf. (S. 23—56) als die Hauptaufgabe des Protagoras, dessen allgemeinerer Zweck, die Gegenüberstellung des sokratischen und des sophistischen Unterrichts, bei ihm m. E. zu sehr zurücktritt, und dessen dialektische Beweise gegen Bonitz zu rechtfertigen ihm schwerlich gelungen ist. Die Zurückführung des Guten auf die Lust, Prot. 351 B ff., vertheidigt H. S. 55 mit der Bemerkung, dass bei der Lust nicht blos an Sinnenlust zu denken sei, und er hätte in dieser Vertheidigung sogar noch etwas weiter gehen dürfen; denn wie sich Plato im Prot. einerseits an seines Lehrers formell eudä-

monistische Begründung der Ethik anschliesst und dadurch die Richtigkeit der xenophontischen Darstellung im wesentlichen bestätigt, so hat er andererseits (wie Ph. d. Gr. II a, 605, 4 gezeigt ist und H. S. 97 f. gleichfalls nachweist) diesen Standpunkt auch in der Folge nicht verlassen, sondern nur vertieft und geläutert. Er lässt die allgemeine Voraussetzung des Prot. stehen, dass möglichst viel Genuss der berechtigte Lebenszweck sei; aber er fügt bei, einen wahren, werthvollen und dauernden Genuss gewähre nur die Gesundheit der Seele, die Tugend und Erkenntniss. Diesen weiteren Gedanken vermisst H. im Prot. mit Recht; seiner Herausarbeitung ist zunächst der Gorgias gewidmet. H. entwirft S. 57 bis 99 von diesem Dialog, seinem Gedankengehalt und seinem Verhältniss zum Protagoras ein in allem wesentlichen zutreffendes Bild; er bemerkt auch richtig, dass die ἡδονὴ im Gorg. eine engere Bedeutung hat als im Prot.; wenn er jedoch Plato's Moral eine heteronomische nennt, ist diess nur auf dem formalistischen Standpunkt der kantischen Theorie richtig: in Wahrheit vergibt eine Moral, welche die geistige Gesundheit und Vollkommenheit des Menschen für die allein massgebende Bedingung seiner Glückseligkeit hält, dadurch, dass sie diese für seinen Lebenszweck erklärt, seiner sittlichen Autonomie nicht das geringste. — Den Lysis (S. 103—119), dessen Bedeutung er mir zu überschätzen scheint, stellt H. dem Charmides (S. 120—144), diesen dem Laches, und sie alle, wohl mit Recht, dem Protagoras voran. Wenn er aber auch den Euthydem (S. 145—186) nicht allein vor dem Gorgias, sondern selbst vor dem Protagoras verfasst sein lässt, kann ich mir diess nur daraus erklären, dass er auch bei diesem Gespräch, welches doch nach einem ganz andern Gesichtspunkt beurtheilt sein will, die unverkennbaren Spuren der Erscheinungen, die es berücksichtigt, (vgl. Ph. d. Gr. II a[4], 477, 4. 531, 1. 2. 536, 3) ganz unbeachtet gelassen hat, um sich statt dessen ausschliesslich an seine (mit Ausnahme von 301 A absichtlich auf das elementar sokratische beschränkten) wissenschaftlichen Lehren zu halten. Auch die letzteren betreffend, ist es aber schwerlich richtig, wenn H. S. 182 glaubt, der Satz des Protagoras, dass die Tapferkeit (und jede Tugend überhaupt) Weisheit sei, könne unmöglich später

sein als der des Euthydem, dass sie von der Weisheit geleitet werden müsse. Jener ist vielmehr gerade das ursprünglich Sokratische, dieser, wie die Tugendlehre der Republik zeigt, die platonische Umbildung desselben. Noch weniger wird aber gerade dann, wenn der Lehrgehalt der Schriften den Masstab für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit abgeben soll, der Phädrus (S. 189 bis 236) nicht blos dem Gorgias, der ihm seinem ganzen Standpunkt nach zunächst steht, sondern auch dem Protagoras vorangestellt werden können, dessen Sokratik von Plato's ausgereiftem System noch um so viel weiter entfernt ist als der Phädrus, dass nichts geringeres als die Lehre von den Ideen, der vorzeitlichen Anschauung derselben und der Ewigkeit des menschlichen Geistes zwischen beiden in der Mitte liegt. Das Thema des Phädrus spricht H. (S. 234 f.) in dem Satz aus: „Der Lehrer allein ist der rechte Liebende, sowie er allein der wahre Redner und Staatsmann ist". Mir scheint es richtiger, dasselbe im Anschluss an Schleiermacher, Bonitz u. A. einerseits etwas allgemeiner zu fassen, andererseits aber die Beziehung des Gesprächs auf Plato's Lehrthätigkeit bestimmter hervorzuheben, indem seine wesentliche Abzweckung in der Absicht gefunden wird, die Philosophie im Gegensatz zur Rhetorik als den alleinigen Weg zu wahrer Bildung darzustellen. Für diesen Zweck wird im ersten Theil, unter gegensätzlicher Anknüpfung an die Rede des Lysias, die Wurzel alles höheren geistigen Lebens in der Sehnsucht nach den vorzeitlichen Ideen, in demjenigen Eros nachgewiesen, welcher im Unterschied von dem gemeinen nur dem ewigen Ansichschönen gilt und insofern (mag unser Vf. diess auch nicht einräumen), sowohl dem Phädrus (249 D ff.) als dem Gastmahl zufolge, seinem Wesen nach mit dem philosophischen Trieb zusammenfällt; im zweiten Theil aber wird als das Verfahren, durch das man allein zu wahrer Erkenntniss (und eben damit zur Anschauung der Ideen) gelangt, das dialektische bezeichnet; vgl. Ph. d. Gr. II a, 614 f. Schleiermacher I, 1, 64 ff. Bei dem Gastmahl (S. 237—290), dessen Absicht und Plan H. befriedigend auseinandersetzt, kommt er auch auf die Frage zu sprechen, wie es sich denn eigentlich mit der Unsterblichkeit verhält, die das letzte Ziel aller der Bestrebungen bilden

soll, welche Plato hier unter dem Begriff des Eros zusammenfasst; und er zeigt S. 272 ff. überzeugend, dass durch keine derselben die endlose Fortdauer des Einzelnen erworben werden kann, da diese eine einfache Folge seiner Natur ist. Wenn er aber nun daraus schliesst, dass Plato im Gastmahl „den kühnen Versuch einer völligen Neugestaltung der Unsterblichkeitslehre“ mache, bei welcher das *Fortwirken* nach dem Tode an die Stelle des *Fortlebens* nach demselben gesetzt werde, so wäre es doch wohl richtiger, zu sagen: der Philosoph habe zwar nicht die Absicht, die Lehre des Phädrus und Gorgias über die Unsterblichkeit im Gastmahl durch eine neue zu ersetzen, aber er führe sie in einer neuen Richtung aus. Wie sich ihm nämlich die *Werth*unterschiede der Dinge zugleich als *Grad*unterschiede ihrer *Realität* darstellen und nur das vollkommene und unveränderliche Wesen derselben ihm für ein Wirkliches im vollen Sinn gilt, so hält er auch für ein wirkliches Leben (βίος ἀληθής Rep. 495 C. ἀληθῶς ζῆν ebd. 490 B) nur dasjenige, dessen Inhalt jenes ὄντως ὄν bildet. Dann wird aber auch nur in der Fortdauer dieses höheren Lebens die Unsterblichkeit im vollen Sinn bestehen; und wer es nicht so weit gebracht hat, der wird nur in der Art und dem Masse „an der Unsterblichkeit theilnehmen“ (Symp. 208 B), wie diess der Gehalt des Lebens mit sich bringt, dessen Fortdauer er sich gesichert hat; vgl. Symp. 207 A ff. Wie viel sich auch sachlich gegen diese Anschauungsweise einwenden lässt: Plato werden wir schon zutrauen können, dass er in dem Fortleben des Geschlechts, des Nachruhms, der Werke eine mehr oder weniger unvollkommene Verwirklichung derselben Idee sah, die ihre vollkommene Darstellung in dem Leben des Philosophen findet, welches desshalb vom Wechsel des Irdischen nicht berührt wird, weil es mit dem Ewigen erfüllt ist. Sein Begriff der Unsterblichkeit beschränkt sich nicht auf die kahle Fortdauer der Existenz, dieses Merkmal bezeichnet ihn vielmehr erst nach der negativen Seite: ἀθάνατοι im vollen Sinn sind nur die Seelen, welche in der Betrachtung der Ideen zur Ruhe gekommen sind, nicht die noch im Wechsel von Leben und Sterben umhergetriebenen. Von diesem Standpunkt geht die Darstellung des Gastmahls aus, welche sich daher mit *der* der übrigen Schriften

wohl verträgt. Auch den Phädo (S. 291—336) bringt H., wie mir scheint, zu den ihm vorangehenden Gesprächen in einen stärkeren Gegensatz, als er in Wirklichkeit vorhanden ist, wenn er c. 3—13 unter Verkennung der engen Beziehung, in der dieser Abschnitt zu der Untersuchung über die Unsterblichkeit steht, wie einen Abriss der ganzen platonischen Ethik nach ihrem damaligen Stande behandelt, ohne zu fragen, ob der Philosoph Ueberzeugungen, die er früher (Theät. 173 C—177 B) und später (Rep. VII, 514 ff. 519 C ff.) ebenso bestimmt ausgesprochen hat, nicht vielleicht nur desshalb an diesem Orte mit einer gewissen Einseitigkeit geltend macht, weil gerade diese Betrachtung der Dinge dem sterbenden Philosophen am nächsten lag und die beste Einleitung zu den Reden über die Unsterblichkeit bildete. Die Beweise des Phädo für die letztere findet H. mit Recht ungenügend; wenn er aber darzuthun sucht, dass auch Plato dem Unsterblichkeitsglauben keine volle wissenschaftliche Gewissheit, sondern blosse Wahrscheinlichkeit beigelegt habe (S. 318 f.), so hat er mich davon keineswegs überzeugt. Ebensowenig kann ich ihm zustimmen, wenn er den Meno (S. 339—358) zugleich mit dem etwas jüngeren Phädrus (s. o.) dem Protagoras vorangehen lässt, während ich im übrigen gegen seine Auffassung desselben nichts wesentliches einzuwenden habe. Sehr unzufrieden ist H. mit dem Philebus (S. 359—408); sosehr, dass er ihn trotz der aristotelischen Citate, deren Vorhandensein er nicht bestreitet, Plato glaubt absprechen zu müssen. Die Vorwürfe, die er ihm macht, auf das richtige Mass zurückzuführen, und die Missverständnisse, die dabei mitunterlaufen, zu berichtigen, würde eine Auseinandersetzung erfordern, die hinter der seinigen an Umfang nicht zurückbliebe. Aber da die letztere, wenn auch in ihrem Ergebniss über das Ziel hinausschiessend, doch immer neben manchen blos scheinbaren auch wirklich vorliegende Schwierigkeiten aufspürt, würde es sich verlohnen, Horn's Abhandlung einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, und bei dieser Gelegenheit namentlich auch die Frage zu untersuchen, unter welcher Voraussetzung die längst nachgewiesenen eingreifenden Berührungen der Republik mit dem Philebus sich besser erklären lassen: ob unter der, dass vom Philebus die Republik,

oder (was meine Ansicht ist) unter der umgekehrten, dass von der Republik der Philebus berücksichtigt werde.

Busse, A., Zur Quellenkunde von Platons Leben. Rhein. Mus. XCIX, 72—90.

„Alle uns erhaltenen Zeitbestimmungen Platons gehen auf zwei Ansätze zurück; von diesen stammte der eine von Philochoros, der andere von Kallimachos. Beide stimmten im Todesjahr, dem Archontat des Theophilos (Ol. 108, 1. 348/7) überein, dagegen wurde als Geburtsjahr von Philochoros das Archontat des Diotimos Ol. 88,1 (328/7), vom Kallimachos das Archontat des Epameinon Ol. 87, 4 (329/8) angenommen. Apollodor billigte den Ansatz des Philochoros, dem auch wir den Vorzug geben.“ In diesen Worten fasst B. S. 84 das Hauptergebniss einer recht sorgfältigen und belehrenden Untersuchung zusammen, in der ich mich nur gewundert habe das älteste, mit Apollodor's Ansatz übereinstimmende, Zeugniss über Plato's Lebenszeit, das Hermodor's, nicht berücksichtigt zu finden. Von den zwei neuplatonischen Biographieen zeigt B., dass beide aus Olympiodor's Vorträgen geflossen sind, von dem Anonymus aber ausser dem Olymp. zugeschriebenen βίος auch die Vorlage des Diogenes, wenn auch wohl nur mittelbar, benützt worden sei.

Bertram, H., Die Bildersprache Platons. Festschr. d. Landesschule Pforta. Naumb. 1893. 4°. S. 1—14.

Eine reichhaltige Zusammenstellung von Bildern und Vergleichungen aus den platonischen Schriften, die aber bis jetzt fast nur Materialiensammlung ist. Eine systematische Behandlung dieses Materials stellt Vf. in Aussicht; und wir können nur wünschen, dass es ihm gelinge, den künstlerischen Charakter des philosophischen Dichters und die Art seines Schaffens von dieser Seite her schärfer zu beleuchten.

Grünewald, E., Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Plato. Berl. 1893. 15 S. 4°. Gymn.-Progr.

Diese fleissige Arbeit bringt eine dankenswerthe und wie es scheint ziemlich erschöpfende Sammlung der Sprüchwörter, deren

sich Plato bedient oder auf die er Bezug nimmt; von denen aber nicht immer nachgewiesen ist, dass sie schon vor Plato im Gebrauch waren. Der 'Ὀρφικὸς βίος Gess. 782 C ist nicht (G. S. 7) ein „glückseliges", sondern ein ascetisches Leben, und ein sprüchwörtlicher Ausdruck wohl so wenig als der βίος Πυθαγόρειος und Παρμενίδειος bei Cebes c. 2; auch das λεγόμενος bedeutet nur: „angeblich". Dass das μὴ κινεῖν εὖ κείμενον sich auf ein Sprüchwort beziehe, zu dem der rhodische Koloss Anlass gab, hätte G. (S. 8) dem Scholiasten nicht glauben sollen: dieser ist ja erst 70 Jahre nach Plato's Tod errichtet worden. Das ἀρχὴ ἥμισυ (S. 9) führt auch Aristoteles wiederholt als Sprüchwort an. Von einem „unbekannten Verfasser" (S. 9) stammt wohl das Symp. 174 B mit der παροιμία gemeinte: αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν παρὰ δαῖτας ἴασιν, seine dortige Travestie dagegen (ἀγαθῶν statt δειλῶν) ebenso, wie der Hexameter Phdr. 241 D, von Plato selbst. Symp. 218 B (S. 10) geht natürlich auf den Anfang des orphischen ἱερὸς λόγος Fr. 4 Abel.

Schanz, M., Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschem Commentar. Drittes Bändchen. Apologia. Lpz. B. Tauchnitz. 215 S.

Diese Ausgabe der Apologie gibt sich als eine Schulausgabe; wenn aber Martin Schanz der Herausgeber und Erklärer ist, so weiss jedermann, dass nicht blos Schüler aus ihr lernen können. Auf das einzelne der Textgestaltung und Texterklärung will ich nun hier nicht eingehen, sondern mich auf die Einleitung (S. 5—112) beschränken, welche nicht allein die platonische Apologie sondern auch die ihr verwandte gleichzeitige Litteratur, sowie den Process und die Philosophie des Sokrates einer eingehenden und an neuen Ergebnissen reichen Untersuchung unterzieht. Sch. bespricht hier zuerst die verschiedenen gegen Sokrates gerichteten Anklagen: die des Aristophanes in den Wolken, die von Meletus bei dem Gericht angebrachte, die von Polykrates mehrere Jahre nach Sokrates' Tod (frühestens 393) dem (vermuthlich auch schon verstorbenen) Anytus in den Mund gelegte. In Betreff der gerichtlichen Klage (S. 12 ff.; ebd. 16 ff. über die Personen der Ankläger) bestreitet er mit guten Gründen die Urkundlichkeit der von Favorinus bei Diog. II, 40 mit-

getheilten Anklageschrift, und wenn dieser sie dem athenischen Staatsarchiv entnommen haben will, sieht er darin mit Recht eine Erfindung des Redners. Dass auch Xenophon den Wortlaut der Klage nicht genau wiedergibt und diess selbst andeutet, wird Sch. gleichfalls einzuräumen sein; dagegen glaube ich auf Grund der platonischen (z. B. 26 B) wie der xenophontischen Darstellung daran festhalten zu müssen, dass das διαφθείρειν τοὺς νέους Sokrates in dieser Fassung des Ausdrucks schon in der von Meletus eingereichten Klagschrift und nicht erst in den zu ihrer Begründung gehaltenen Reden schuldgegeben wurde; und S. 71 setzt auch Sch. diess voraus. Mag ferner vielleicht erst Polykrates dem Philosophen die Schülerschaft des Alcibiades vorgerückt haben, so wird es sich doch mit der des Kritias anders verhalten: ich wenigstens kann mich nicht überzeugen, dass Plato Apol. 33 A (wie Sch. 53. 103 f. glaubt) die διαβάλλοντες den κατήγοροι entgegensetzt, und nicht vielmehr eben diese damit meint, und auch 32 C f. diesen Vorwurf derselben berücksichtigt. Und es wäre auch wirklich wunderbar, wenn diese so nahe liegende und in jener Zeit so wirksame Anschuldigung, die gerade nach Schanz gegen Sokrates schon vor dem Process erhoben worden war, von keinem der drei Ankläger benützt worden wäre. Ueber die Klagrede des Polykrates stellt Sch. S. 22—45 eine gründliche und belehrende Untersuchung an; von dem Abschnitt der Memorabilien, der sich mit ihr beschäftigt, I, 2, 9—61, macht er es wahrscheinlich, dass ihn Xenophon in seine bereits fertige, auf keine ihm vorliegende Anklageschrift bezügliche Schutzschrift erst nachträglich, nach dem Erscheinen der Anytosrede des Polykrates, einschob. Die „Prüfung der drei Anklagen“ S. 45—58 führt Sch. hinsichtlich der Beweggründe, welche das Vorgehen gegen Sokrates und seine Verurtheilung herbeiführten, im wesentlichen zu dem gleichen Ergebniss, welches auch mir als das wahrscheinlichste erschien. Glaubt er jedoch S. 47, der Vorwurf des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν werde Apol. 18 B. 19 D. 23 D desswegen nicht ausdrücklicher widerlegt, weil sich ein Philosoph gar nicht wirklich gegen denselben vertheidigen liess, dessen Dialektik fortwährend darauf ausgieng, Sätze zur Anerkennung zu bringen, die zunächst als paradox und somit als ἥττων λόγος erscheinen

mussten, so möchte ich eher annehmen, Plato verfahre desshalb so, weil jener Vorwurf weder bei der gerichtlichen Verhandlung von den Anklägern berührt worden war, noch auch dem Andenken des verstorbenen Philosophen noch Eintrag zu thun drohte. Mit dem Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, hatte Protagoras (vgl. Ph. d. Gr. I, 1040) seinen Unterricht in der Redekunst empfohlen, es bezieht sich, wie noch Gellius diess andeutet, auf die *causæ,* die gerichtlichen und etwa auch die politischen Reden; wer keinen rhetorischen Unterricht gab, dem konnte dieser Vorwurf nicht gemacht werden. Von Sokrates aber scheint diess um jene Zeit (trotz Mem. I, 2, 31) so weit anerkannt gewesen zu sein, dass weder seine Ankläger noch Polykrates auf die Anschuldigung des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν zurückzukommen wagten. Diese Anklage genügte es daher ohne viele Worte als grundlos bei Seite zu legen; mittelbar wird sie aber 19 D ff. ebenso eingehend widerlegt, wie die der Meteorosophie: denn wenn Sokrates überhaupt keinen Unterricht ertheilte, kann er auch keinen in der Rhetorik als der Kunst des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν ertheilt haben. — In der platonischen Apologie weiss Schanz (S. 68—75. 91—102) nur eine freie Schöpfung Plato's zu sehen, welche unter der Form einer Gerichtsrede ein Bild des philosophischen Märtyrers für die Nachwelt entwerfe. Mich hat die nähere Ausführung und Begründung dieser Ansicht, so geistreich sie ist, von der unbedingten Richtigkeit derselben nicht überzeugt. So wie sie vorliegt ist die Apologie ja ohne Zweifel das Werk Plato's, wie diess schon ihre Sprache beweist. Die Frage ist nur, ob Plato bei ihrer Abfassung mit der vollen Freiheit des Dichters verfuhr, ohne sich irgend an das zu halten, was Sokrates wirklich gesagt hatte, oder ob und in welchem Umfang er in den von ihm mit schriftstellerischer Freiheit verfassten Reden das wiedergeben wollte, was er, wie man nicht bezweifeln wird, mit der gespanntesten Aufmerksamkeit angehört, was sich daher nicht nur seinem Hauptinhalt nach, sondern auch in hervortretenden Einzelheiten, seinem Gedächtniss fest eingeprägt hatte. Sch. macht S. 71 f. für die erste von diesen Annahmen geltend, dass Sokrates zum Zweck seiner Vertheidigung ganz anders hätte verfahren müssen als Plato ihn

verfahren lässt; er hätte zuerst den Vorwurf, dass er nicht an die Staatsgötter glaube und neue Gottheiten einführe, und dann erst den hierauf gegründeten, dass er die Jugend verderbe, widerlegen müssen, und er hätte aus der Leugnung der Staatsgötter, deren er beschuldigt war, nicht seinerseits einen allgemeinen Atheismus machen, also die Klage noch verschärfen dürfen. Allein es ist nicht abzusehen, was Plato bewegen konnte, so unzweckmässig zu verfahren, wenn Sokrates selbst anders verfahren war; und wenn Sch. (S. 93) glaubt, Plato habe den Vorwurf der Götterleugnung theils desshalb verschärft, weil die öffentliche Meinung dem Sokrates wirklich einen absoluten Atheismus schuldgab, theils desswegen, weil er sich von der Anschuldigung, dass er nicht an die Götter des Volks glaube, gar nicht freisprechen liess: nun dann hätten die gleichen Gründe auch Sokrates selbst veranlassen können, die Anklage des Atheismus so zu behandeln, wie er sie bei Plato behandelt. Aber er hat ja die Götter des Volks gar nicht geleugnet, er hat ihnen geopfert und zu ihnen gebetet und ihre Verehrung verlangt, und damit war den griechischen Anforderungen an Orthodoxie genügt: ob er genau die gleichen „religiösen Vorstellungen“ hatte, wie „die Leute gewöhnlichen Schlages“, darauf kam es nicht an: diese haben auch Pindar und Aeschylus und Sophokles und hundert Andere nicht gehabt, die niemand desshalb angeklagt hat. Nun beruft sich Sokrates freilich bei Plato nicht, wie bei Xenophon Apol. 11, auf seine Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst; aber welchen Grund hätte Plato gehabt, diesen Zug zu unterdrücken? Es wird sich also doch wohl so verhalten, dass dieser Vertheidigungsgrund in Sokrates unvorbereiteter Rede hinter der dialektischen Widerlegung des Gegners (26 B ff.) zurückgetreten oder auch ganz übergangen worden war. Eher könnte es scheinen, dass nur Plato die Sache so dargestellt haben könne, als ob Sokrates erst durch den delphischen Orakelspruch zu seiner Menschenprüfung veranlasst worden sei, während dieser Spruch doch seine Lehrthätigkeit bereits voraussetzt. Indessen kennen wir Sokrates, abgesehen von den platonischen Schilderungen, weit nicht genau genug, um es für unmöglich erklären zu können, dass er schon sich dieser Einkleidung bediente, um seinen Richtern zu sagen, er

sei mit der Thätigkeit, zu der ihn die göttliche Stimme in seinem Innern (Apol. 33 C) antrieb, auch durch den delphischen Gott legitimirt worden. Die πᾶσα ἀλήθεια 20 D wenigstens steht dieser Annahme nicht im Weg, denn diese geht nur auf die Thatsächlichkeit des dem Chärephon ertheilten Orakels. Soll endlich schon der künstliche Aufbau der ersten Rede beweisen, dass sie nicht die von Sokrates improvisirte sein kann (S. 74), so möchte immerhin die Anordnung des Stoffes von Plato herrühren, ja es ist diess bis zu einem gewissen Grade durchaus wahrscheinlich, ohne dass desshalb der Inhalt der Rede erdichtet zu sein braucht. Indessen ist auch ihre Disposition einfach genug und geht schwerlich über das hinaus, was sich einem Mann, welcher geordnet zu denken gewohnt war, und welcher in den Gedanken lebte, die er hier darlegt, nach der Anhörung von den drei Reden der Kläger auch ohne weitere Vorbereitung ergeben konnte. Davon nicht zu reden, dass wir von Sch. so eben erst gehört haben, wie unzweckmässig die Umstellung der beiden Klagepunkte in der sokratischen Rede erscheine; was doch eher auf eine Improvisation als einen künstlichen Aufbau hinweisen würde. — Hinsichtlich der zweiten sokratischen Rede findet es Sch. (S. 73) zunächst ganz unglaublich, dass Sokrates den Antrag auf Speisung im Prytaneum gestellt haben sollte, durch den er das Gericht auf's gröbste beleidigte. Aber es fragt sich eben, ob diese Rücksicht für ihn überhaupt in Betracht kam. Die Weigerung, sich vor den Richtern zu den herkömmlichen Bitten herabzulassen, hat sicher auch viele von ihnen beleidigt, ist ihnen, wie Plato (34 C. 37 A) selbst sagt, als eine αὐθάδεια ähnlicher Art erschienen, wie jener Antrag. Allein auch Schanz (vgl. S. 104) ist weit entfernt, desshalb diesen Zug streichen zu wollen. Andererseits lässt sich aber auch nicht a priori bestimmen, wie weit ein Sokrates, bei seiner grossartigen Gleichgültigkeit gegen den Ausgang des Processes, in der Offenherzigkeit gegen seine Richter gegangen sein kann. Verwirft Sch. weiter S. 82. 97 f. Plato's Angabe über die ἀντιτίμησις 38 A f., so könnte die der xenophontischen Apologie (§ 23) dem Augenzeugen gegenüber nicht in Betracht kommen; indessen widersprechen sich beide auch gar nicht, sondern Plato gibt nur das genauere. Xenophon sagt, Sokrates habe es abgelehnt, einen Straf-

antrag zu stellen, Plato, er habe sich nur zu einem solchen verstanden, den er zum voraus für illusorisch erklärt hatte, da er weder ein Schuldbekenntniss in sich schliesse noch ihn selbst mit einem Uebel bedrohe. Wo ist da in der Sache ein Widerspruch, und was hätte Plato zu einer dem geschichtlichen Thatbestand widerstreitenden Darstellung veranlassen sollen? Sch. glaubt, er sei so verfahren, um seinen Lesern zu sagen, dass er und Andere bereit gewesen wären, ihrem Lehrer die Mittel zu einer Geldbusse zur Verfügung zu stellen. Aber dazu bedurfte es, wenn Sokrates sich geweigert hatte eine solche zu beantragen, nicht des unwahren Vorgebens, dass er sie beantragt habe, sondern es hätte hiefür (ähnlich wie im Krito) genügt, den Sokrates bezeugen zu lassen, dass seine Freunde ihm jenes Anerbieten gemacht haben, dass er aber und warum er es abgelehnt habe. Statt dessen durch eine notorisch falsche Darstellung bei seinen Lesern, von denen vielleicht hunderte die Gerichtsverhandlung mitangehört hatten, sich dem Vorwurf einer leeren Prahlerei auszusetzen, wäre nicht blos eine Versündigung an der Wahrheit sondern auch eine grenzenlose Unvorsichtigkeit gewesen. — An der dritten Rede beanstandet Sch. S. 73 f. die Unwahrscheinlichkeit, dass die Richter, nachdem sie ihren Spruch gefällt hatten, eine so lange Auseinandersetzung noch angehört haben sollten. Mir scheint diess den Umständen des vorliegenden Falles und der Humanität, mit der Verurtheilte in Athen behandelt wurden, wohl zu entsprechen; ich traue aber auch Plato, gerade weil er dieser grosse Dichter war, zu, dass er sich gehütet haben würde, etwas zu erzählen, dessen Unmöglichkeit jedem mit dem attischen Gerichtsverfahren bekannten Leser sofort hätte auffallen müssen. — Von der xenophontischen Apologie (S. 76—91), deren Aechtheit und Glaubwürdigkeit er entschieden vertheidigt, zeigt Sch., dass sie die Absicht habe, die platonische zu berichtigen; ihr auffallendes Zusammentreffen mit dem letzten Kapitel der Denkwürdigkeiten erklärt er durch die Annahme, sie gehe nicht blos (wie auch Dümmler glaubt) den Memorabilien, sondern auch der Anklage des Polykrates voran. — In seiner Erörterung über „die Ergebnisse der plat. Apol.“, S. 102—110, erklärt sich Sch. (S. 109) entschieden für die Ansicht, dass Sokrates nicht Par-

änetiker sondern nur Elenktiker gewesen sei. Ich könnte dem gegenüber nur wiederholen, was ich Bd. VII, 109f. gegen Joël bemerkt habe. Diese Behauptung widerstreitet dem übereinstimmenden Zeugniss des ganzen Alterthums Plato und Xenophon mit eingeschlossen, welches uns den Philosophen gerade mit dem προτρέπειν πρὸς ἀρετὴν so eifrig beschäftigt zeigt, dass ihm dieser Eifer selbst den Vorwurf der Einseitigkeit zuzog; sie macht den Charakter der sokratischen Schule ebenso unbegreiflich wie die Thatsache, dass Sokrates der Begründer der Ethik gewesen ist; sie würde uns nöthigen, die sokratische Elenktik selbst in ein müssiges Spiel des dialektischen Scharfsinns zu verwandeln. Denn einen ernsthaften Zweck hatte diese doch nur dann, wenn sie darauf hinarbeitete, durch Widerlegung des Irrthums den Weg zu einem Wissen zu bahnen, bei dem es sich für Sokrates nur um ethisches Wissen handeln konnte. Mit dem ethischen Wissen ist ja aber, wie er glaubt, die Tugend gegeben. Die Anleitung zur Tugend ist daher die unerlässliche Ergänzung und der eigentliche Zweck der Elenktik, und der Eifer für die eine von diesen Aufgaben ist ohne den für die andere, der Elenktiker ohne den Protreptiker, auf dem Standpunkt des Sokrates undenkbar.

Die Bedeutung von Schanz' Abhandlung hat mich länger bei ihr festgehalten, als es vielleicht ihr Umfang erwarten liess. Ueber die weiteren auf Plato und die auf Aristoteles bezüglichen Schriften soll mein zweiter Artikel berichten.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, Th., Friedrich Nietzsche, Hamburg, Verlagsanstalt.

Alfarâbis Abhandlung: Der Musterstaat, herausg. von Dieterici, Leyden, Brill.

Apel, Kants Erkenntnisstheorie und seine Stellung zur Metaphysik, Berlin, Mayer & Müller.

Apelt, O., Die Definition des ὄν in Plato's Sophistes, N. Jahrb. für class. Philol. Bd. 152, H. 4.

Bäck, L., Die erste Einwirkung Spinoza's auf Deutschland, Diss. Berlin.

Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Bd. I, H. 4): Avencebrolis (ibn Gabirol) fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino, Münster, Aschendorff.

Capesius, J., Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern, Progr. Hermannstadt.

Döring, A., Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, München, Beck.

Eckhart, Meister, Geheimlehre der christlichen Religion von F. Hartmann, Leipzig, Friedrich.

Eisler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Berlin, Calvary & Co.

Erdmann, J. E., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., herausg. von Benno Erdmann, 1. Lief., Berlin, Hertz.

Ernst, A. W., Goethe's Religion, Hamburg, Kloss.

Feddersen, H., Ueber den pseudoplatonischen Dialog Axiochus, Progr. Cuxhaven.

Foerster-Nietzsche, El., Das Leben Friedrich Nietzsches, Bd. I, Leipzig, Naumann.

Geyer, O., Schleiermacher's Psychologie, Progr. Leipzig.

— —, R., Zu Lotze's Zeitlehre, Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.

Harder, Tzetzes' Commentar zu Porphyr's περὶ πέντε φωνῶν, Byzantinische Zeitschr. Bd. 4, H. 2.

Hoar, Rob., Der angebliche Mystizismus Kants, Diss. Bern.

Jerusalem, W., Die Urtheilsfunction (S. 35—77 historisch-kritische Uebersicht), Wien, Braumüller.

Keller, L., Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts, Monatsh. der Comenius-Gesellsch. Bd. 4, H. 3, 4.

Kiesewetter, Der Occultismus des Alterthums, I. Bd., Leipzig, Friedrich.

Kühnemann, E., Kants u. Schillers Begründung der Aesthetik, München, Beck.

Lindt, P. v., Kant und Alexander von Humboldt, Zeitschr. für Philos., Bd. 106, H. 1.

— —, Moritz Carrière, ebenda.

Malter, H., Die Abhandlung des Abu Hâmid al-Gàzzâli, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden, Diss. Heidelberg.

Mücke, R., Eine unbeachtet gebliebene Handschrift zu Seneka's Briefen, Progr. Ilfeld.

Norden, J., Die Ethik Henry Homes, Diss. Halle.

Plantiko, O., Rousseaus, Herders und Kants Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgeschichte, Diss. Greifswald.

Reicke, R., Lose Blätter aus Kants Nachlass, 2. Heft, Königsberg, Beyer.

Reitz, J., Die Aristotelische Materialursache, Philos. Jahrbuch VIII, 2.

Robert, C., Nochmals das Plato-Relief, Hermes, Bd. 30, H. 1.

Schmidt, W., Zur Würdigung der philosophischen Stellung Baco's, Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.

Schneider, R., Excerpta περὶ παθῶν, Progr. Duisburg.

Schröder, P., Kants Lehre vom Raum, Festschr. Halle.

Seydel, M., Schopenhauers Philosophie der Musik, Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

Stein, Ludwig, Friedrich Nietzsche's „Antichrist", die Aula H. 6 u. 7.

— —, Das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte, Deutsche Rundschau, Juni 1895.

Steiner, R., Friedrich Nietzsche, Weimar, Felber.

Susemihl, F., Die Lebenszeit des Andronikos von Rhodos, N. Jahrb. f. class. Philol. Bd. 152, H. 4.

Thiele, G., Anaximenea, Hermes, Bd. 30, H. 1.

Tille, A., Von Darwin bis Nietzsche, Leipzig, Naumann.

Waentig, H., Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft, Leipzig, Duncker & Humblot.

Wegner, F., Die aristotelische Ethik und das Prinzip der Persönlichkeit, Diss. Jena.

Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes, Berlin, Weidmann.

Weisengrün, P., Die sozialwissenschaftlichen Ideen St. Simon's, Basel, Müller.

Wohlwill, E., Galilei betreffende Handschriften der Hamburger Stadtbibliothek, Hamburg, Gräfe & Sillem.

Wyck, v. d., Opzoomer (holländ. Philosoph), Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.

Zahn, Theodor, der Stoiker Epictet, 2. Aufl., Leipzig, Deichert.

B. Französische Litteratur.

Allier, R., La philosophie de Renan, Paris, Alcan.

Barthélemy Saint-Hilaire, La philosophie de Cousin, 3 vol., Paris, Alcan.

Fichte, J. G., Discours à la nation allemande, trad. franç., Paris, Delagrave.

Gardair, Philosophie de St. Thomas, Paris, Lethielleux.

Mauxion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, Paris, Hachette

Milhaud, G., Kant comme savant, Revue philosophique XX, 5, Mai 1895.




Stanford University Libraries
3 6105 013 452 599

